

De la Montaigne şi Rousseau pînă la etnologia contemporană, viaţa şi cultura populaţiilor primitive s-au înscris ca enigme fascinante şi totodată ca modele de viaţă şi creaţie cu care nu putem să nu ne confruntăm. Pentru că sub aparenta ciudăţenie şi iraţionalitate a creaţiilor lor instituţionale, etice şi estetice, descoperim eforturile dintotdeauna ale omului de a birui marile dileme pe care trebuie să le înfrunte pentru a-şi salva existenţa, dar şi pentru a o înălţa la rangul valorilor.

Lei 15,50



SINTEZE LYCEUM

C. I. GULIAN

LUMEA CULTURII PRIMITIVE

EDITURA ALBATROS 



SINTEZE
LYCEUM

Acad. C. I. GULIAN

LUMEA CULTURII PRIMITIVE



EDITURA ALBATROS • BUCUREȘTI • 1983

Lector: MARIETA CROICU
Tehnoredactor: CORNEL CRISTESCU

Bun de tipar: 1.III.1983. Apărut: 1983.
Comanda: nr. 1887. Coli de tipar: 22



Tiparul executat sub comanda
nr. 1485 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
Str. Grigore Alexandrescu 89—97,
București,
Republica Socialistă România

CUPRINS

Prefață 7
Introducere. Valorile culturii în condițiile vieții primitive 14
Etnocentrismul ca ideologie alienantă 18

I STRUCTURI, FUNCȚII ȘI VALORI

1 *Asupra structurii* 22
2 *Funcție și funcționalism* 27
Bilanțul criticilor aduse funcționalismului și „abordarea funcțională" 41
3 *Prezența valorii în antropologie* 45
Structuri și funcții 63
4 Viziunea despre lume și demersul hermeneuticii existențiale 68

II ALIENĂRI ÎN SOCIETATEA ȘI CULTURA PRIMITIVĂ

A. Forme și limite ale alienării

1 *Antropologia socială* 87
2 *Etnologia — sociologia altor culturi* 90
3 *Antropologia politică* 93
4 *Inegalități și stratificări. Problema-cheie: apariția inegalității* 99
5 *Măști amerindiene și simbolica bogăției* Corbul în mitologia tlinghit 107

B. Forme ale coeziunii sociale

1 *Rudenia ca fapt social-cultural* 119
Funcția raporturilor de rudenie 125
2 *Darul* 127
Caracterul laic al moralei 139
3 *Fondul comunitar* 145
Proprietatea comunitară 148
4 *Individ și grup* 151

III VIZIUNEA DESPRE LUME A SOCIETĂŢILOR TRIBALE
1 *Viziunea despre lume* 158
2 *Oameni şi zeităţi* 186
Asupra specificului religiei primitive 186
Magie, strămoşi, zeităţi 199
Vitalismul sau înrădăcinarea existenţială în sfera magiei şi religiei 206
Semnificaţia demei 211
Mişcări mesianice 219
3 *Gîndirea arhaică şi sensul ei existenţial* 225
Structură şi sens în mit 225
Eroul civilizator-salvator 236
4 *Dualismul ca expresie a axiologiei arhaice* 248
Dualismul şi valorizarea vieţii 248
Prometeul primitiv şi Prometeul antic 261
5 *Rîsul şi conştiinţa critică* 268
Ipoteze asupra originilor comicului 271
Comicul şi structura comunitară 272
Formele ambigue ale comicului primitiv 288
Funcţia pacificatoare a „raporturilor de glumă" 291
6 *Artă şi folclor în viziunea primitivă* 293
Sensurile multiple ale artei primitive 294
Artă şi tehnică 302
Artă şi joc 307
Libertatea în joc şi rîs 311
Sacru şi profan 313
Povestirea etiologică 316
Estetic şi simbolic 324
Artă şi viziune; artă şi etos comunitar 333
Proverbe şi zicători africane 339
Păiajenul şi adevărul 348
Bibliografie 348

PREFAŢĂ

Cunoaşterea istoriei culturii universale rămîne un deziderat viu al cititorului de azi. Cărţi şi articole de popularizare, expoziţii de artă, filme documentare şi secvenţe din „Teleenciclopedie" etc. stimulează curiozitatea şi dorinţa de a pătrunde în universul altor culturi decît cea în care trăim. Aceste imagini şi comentarii satisfac momentan, dar totodată aţîţă dorinţa de a şti mai mult, mai multe, şi poate, la unii, cerinţa de a afla lanţul continuităţii *între culturi, atît de diferite în timp şi spaţiu, cum sînt de exemplu cultura primitivă şi cultura egipteană, cultura aztecă şi cultura greacă, cultura Chinei antice şi cultura evului mediu apusean etc. Ce asemănări şi ce deosebiri ne izbesc cînd le cunoaştem trăsăturile şi le comparăm? Cultura primitivă, antică, medievală, contemporană reprezintă, fiecare din ele, o lume aparte, închisă în sine şi care, odată ce a apus, nu mai poate fi înţeleasă şi valorizată, cum susţine Oswald Spengler sau, în ciuda depărtării în timp şi spaţiu, orice cultură ne este accesibilă? Şi care sînt căile de pătrundere în aceste lumi valorice ale omului primitiv, antic sau medieval?*

Cine îşi pune astfel de întrebări intră pe tărîmul unei discipline filosofice: al filosofiei istoriei şi culturii, inaugurată de către Voltaire şi Rousseau în veacul al XVIII-lea, dezvoltată apoi de către Kant, Fichte şi mai ales Hegel şi reluată, din diferite unghiuri de vedere, de către Marx, Nietzsche, Rickert, Dilthey, Spengler, Sorokin şi Arnold Toynbee în proporţii variate, de la indicaţii pînă la lucrări masive. Şi amintind aceste nume, care reprezintă momentele sau punctele de vedere

cele mai de seamă din istoria teoriilor culturii, la care putem adăuga pe filozofii români Petre Andrei, Lucian Blaga şi Tudor Vianu, mărturisim totodată unghiul de vedere din care credem că poate fi abordată o panoramă a istoriei culturii universale: nu cu ambiţia mai greu realizabilă a unei lucrări enciclopedice, ci din punctul de vedere al filosofiei culturii, înţeleasă ca sinteză indestructibilă dintre istoria şi teoria culturii. Din această perspectivă am abordat în lucrări anterioare cultura populară africană [1] şi cultura primitivă [2]. Criteriul care ne-a călăuzit în aceste lucrări a fost, în primul rînd, valorizarea culturilor primitive (trăsătura lor umanistă, originalitatea instituţiilor sociale, elementele valorice din arta, morala şi gîndirea lor mitică).

Lucrările de filosofia culturii s-au bazat, uneori destul de puţin (Fichte), alteori foarte mult (Hegel, Marx, Toynbee) pe rezultatele concrete ale istoricilor şi arheologilor. Cel mai puţin, aproape de loc, au fost luate în seamă cercetările etnografice, chiar cînd etnologia şi-a cîştigat dreptul de a fi considerată ca o ştiinţă tot atît de respectabilă, precum sînt istoria şi arheologia. Exemplul cel mai frapant de subapreciere a culturii primitive este lucrarea remarcabilă a marelui istoric şi gînditor Arnold Toynbee; în cele zece volume masive care alcătuiesc lucrarea A Study of History *(1939—1954)*, cultura primitivă serveşte drept exemplu negativ: de „stagnare".

Într-o prelegere inaugurală a cursurilor sale de istorie universală, marele nostru cărturar Nicolae Iorga îşi exprima regretul că nu a putut cuprinde în Încercare a unei sinteze a istoriei umanităţii popoarele primitive, că nu a arătat „cum intră în istoria universală civilizaţii pe care noi le numim barbare, primitive, cum sînt acelea din Malaezia şi Polinezia, fără a mai pomeni de civilizaţia foarte importantă, însă iar fără cronologie, care este a pieilor roşii"[3]. După cum se va

[1] *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964); *Omul în folclorul african* (1967).
[2] *Originile umanismului şi ale culturii* (1967); *Mit şi cultură* (1968).
[3] N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a, Bucureşti, 1944, p. 278.

vedea, etnologi contemporani de seamă, ca de pildă Evans-Pritchard sau Georges Balandier, s-au străduit să înlăture concepţia care izolează societăţile şi culturile primitive de fluviul istoriei universale. Dar filosofia istoriei şi a culturii n-a integrat pînă acum în viziunea ei generalizatoare, sintetică şi valorizantă, aceste rezultate convingătoare ale etnologiei contemporane [1].

Problematica teoriei culturii este complexă. Fără să reluăm ansamblul problemelor obiectului şi metodologiei specifice istoriei şi teoriei culturii, va trebui să elucidăm valoarea metodologică a structurii, funcţiei şi valorii. Ne vom mărgini apoi să alegem cîteva probleme, pe care le socotim centrale pentru cultura contemporană şi pe care ne vom strădui să le regăsim sub imagini şi reprezentări primitive, în instituţiile şi modul de viaţă al societăţilor tribale. Sînt oare aceste fenomene, sociale şi culturale, care apar la prima vedere ca stranii, indescifrabile, cu totul străine sau depărtate de frămîntările sociale şi spirituale ale lumii contemporane?

Volumul de faţă nu este o carte de etnologie, după cum alte volume proiectate — despre lumea culturii antice, medievale etc., — nu vor concura lucrări ale orientaliştilor sau medieviştilor. Un manual de etnologie cuprinde date de antropologie biologică şi de dezvoltare bio-culturală a omenirii, studiază tehnologia, economia, instituţiile sociale (ciclurile vieţii, căsătoria, familia, rudenia), structura socială şi politică (caste, clase, forme de organizare politică), dreptul primitiv, limbajul, credinţele, gîndirea, arta şi folclorul primitiv. Noi nu ne-am propus decît o sinteză teoretică, centrată în jurul unor anume probleme. În esenţă, aceste probleme, destul de stufoase, sînt problema alienării sociale şi viziunea arhaică despre lume.

După cum se ştie, alienarea sau înstrăinarea este acel fenomen social negativ, pe care îl resimt oamenii încă din perioada istorică în care au apărut contradicţiile sociale, dominatorii şi dominaţii. Asuprirea socială exercitată de către mi-

[1] O excepţie o constituie lucrarea americanului Will Durand, *Istoria civilizaţiei* (*Histoire de la civilisation*, Payot, Paris, 1937), în care primul volum începe cu primitivii.

norităţile dominante asupra majorităţii dominate a dus la înstrăinarea omului de sine, la pierderea libertăţii, la sentimentul neputinţei şi la consolarea religioasă. În ce priveşte teoria valorilor sau axiologia, ea este o disciplină filosofică modernă, dar unghiul de vedere valoric este prezent în conştiinţa umană încă de la primele ei manifestări.

Aceste două probleme nu sînt etnologice, dar sînt probleme arzătoare pentru omul modern. În teoria culturii, încă de-acum peste două veacuri, Rousseau vedea problema istoriei civilizaţiei prin prisma alienării, iar pentru Hegel, firul roşu al devenirii universale a istoriei era realizarea libertăţii. *Urmînd aceste două pilde ilustre, trebuie să ţinem seama că evoluţia ştiinţelor sociale, de la aceşti mari gînditori pînă azi, ne obligă să reluăm problematica lor sub zodia explicaţiei sociologice, etnologice şi istorice, la care se adaugă în mod explicit orizontul axiologic. Încercăm să sesizăm apariţia inegalităţii şi consecinţele ei pentru istoria culturii după pilda lui Rousseau, dar ne străduim să urmărim cum au luptat oamenii pentru păstrarea libertăţii sociale şi spirituale după exemplul lui Hegel, care a intenţionat să cuprindă în raza filosofiei culturii toate manifestările de afirmare de sine a spiritului.*

Caracterizînd ultimul capitol al cărţii sale Politică, drept şi ritualuri în societăţile tribale[1] *etnologul englez Max Gluckman afirmă că în problema stabilităţii şi schimbării a avut în vedere „o raportare deosebită la «cutumă»* (custom), *care rămîne focarul intereselor tuturor tipurilor de antropologie. Aceasta duce la discutarea modului în care antropologia socială se află în relaţii cu alte ştiinţe sociale şi umane şi a semnificaţiei pe care o are studierea societăţilor tribale pentru înţelegerea generală a naturii vieţii sociale*[1]*". Aceste două teme, pe care mulţi antropologi contemporani le tratează în mod implicit, dar care sînt formulate cu o deosebită limpezime de Max Gluckman, sînt de o evidentă actualitate şi pentru istoria şi teoria culturii:* cutuma şi viaţa socială *ca centru al problematicii culturii primitive.*

Istoria şi teoria culturii nu se pot dezvolta fără cercetarea concretă a raporturilor economice, a structurilor social-politice şi juridice, a normelor morale, a valorilor estetice şi teoretice. Dacă antropologia, după cum declară Gluckman şi alţi etnologi, trebuie să facă un larg schimb de experienţă cu celelalte ştiinţe sociale şi umane (politologia, economia politică, psihologia socială şi individuală), ba chiar cu materialismul istoric, pentru lămurirea bazelor ei teoretice, este tot atît de firesc ca şi teoria culturii şi axiologia să apeleze la etnologie sau antropologie, care se diversifică pe zi ce trece în cît mai multe ramuri: etnosociologie sau antropologie socială, etnoistorie, antropologie economică, politică, religioasă, etnologie juridică, etnolingvistică, etnomuzicologie, antropologia artelor şi folclorului etc.

Lucrările de etnografie şi etnologie care s-au acumulat în perioada de mai bine de un veac, mai ales de cînd a apărut cartea de pionierat Civilizaţia primitivă *(2 vol, 1871) a englezului Edward Tylor, sînt în mare număr. Şi deşi tehnica cercetării de teren a început să fie aplicată de-abia din al doilea deceniu al veacului nostru, multe informaţii preţioase despre cultura primitivă se găsesc şi în lucrări mai vechi. Pentru problematica stratificării sociale şi a alienării în societăţile primitive însă, de-abia antropologia economică socială şi politică din ultimele patru decenii a schimbat sensibil concepţia învechită, după care primitivul n-ar trăi pe pămînt într-o reţea uneori foarte complexă de raporturi sociale, ci doar în lumea nălucirilor şi superstiţiilor. Ceea ce se numeşte astăzi antropologie socială sau antropologie politică înlătură totodată, pe baza cercetării de teren, imaginea învechită despre egalitarismul absolut, care ar domni în lumea primitivă. Rămîne însă problema:* în ce măsură *există alienare în societăţile tribale sau care sînt* limitele *alienării?*

În ce priveşte valorile: după cum se ştie, lumea primitivă a atras atenţia marelui public mai întîi prin bizareria credinţelor şi cutumelor. De-abia în urma descoperirii artei pri-

---

[1] Max Gluckman, *Politics, Law and Rituals in Tribal Societies*, Blackwell, Oxford, 1965, p. XXIV.

mitive, în primul rînd a celei africane, s-a trezit interesul artiștilor, apoi al oamenilor de știință și al marelui public, pentru creația primitivă. Mai greu și lent a fost procesul biruirii prejudecăților (și ignoranței) cu privire la gîndirea primitivă. După un studiu intens și din mai variate unghiuri de vedere decît pe vremea lui Durkheim, Frobenius sau Lévy-Bruhl, putem să încercăm azi o valorizare mai cumpănită, dincolo de misticizarea sau hiperraționalizarea gîndirii arhaice.

Firește că lumea culturii primitive nu se reduce la acești doi poli, ce-i drept fascinanți, ai artei și gîndirii. Dreptul, tehnologia, psihologia, moravurile (cutumele) și mai ales creația folclorică — merită o egală atenție. Concentrarea în jurul problemelor centrale — a alienării *și cea a* viziunii arhaice asupra lumii — *nu am putut-o realiza decît cu prețul renunțării la multe și semnificative aspecte ale lumii culturii primitive (de ex. tehnica, muzica, medicina). Cartea de față nu vrea să fie decît rezultatul îndreptării reflectorului cunoașterii asupra acelor probleme, care aruncă o nebănuită punte între noi, oamenii de la sfîrșitul veacului XX, și o lume caracterizată adesea ca fiind contemporană epocii de piatră.*

Poate că nu este de prisos un cuvînt lămuritor asupra structurii lucrării de față. Prima parte — „Structuri, funcții și valori" — încearcă să-l introducă pe cititor în problemele teoretice, mai precis: metodologice *— ale etnologiei și teoriei culturii contemporane. În epoca noastră, maturitatea sau caracterul științific la care a ajuns etnologia se traduce și prin interesante și vii dezbateri metodologice. După cum se va vedea, pe lîngă poziția structuralistă, bine cunoscută prin opera lui Lévi-Strauss, și alte concepții despre obiectul, metodele și menirea etnologiei contribuie la o înțelegere multilaterală a societății și culturii primitive. Aceste concepții, puțin cunoscute de către publicul larg, au merite indiscutabile. Totodată, prin ele se poate face legătura cu alte științe social-umane: cu sociologia, psihologia, în sfîrșit cu filosofia culturii.*

Partea a doua — „Alienări în societatea și cultura primitivă" — înfățișează cîteva aspecte ilustrative pentru acest fenomen, în lumina intenției de a preciza modalitățile de manifestare și limitele alienării în societățile tribale.

Partea a treia, care este și cea mai dezvoltată, însumează fenomene sociale și culturale diverse sub genericul „Viziunea despre lume a societăților tribale". Este o încercare de a defini trăsăturile esențiale ale societății și culturii tribale: structura și etosul comunitar, vitalismul sau valorizarea vieții, libertatea manifestată în joc, rîs, spirit critic, precum și voința de modelare sau voința de valori *a omului primitiv.*

INTRODUCERE

VALORILE CULTURII ÎN CONDIŢIILE VIEŢII PRIMITIVE

Mai există şi azi, dar izolaţi de mişcarea etnologică, unii care pretind că de-abia în „orizontul civilizat" apar „capacitatea de a emite concepte şi gînduri abstracte, de a emite judecăţi etice, principii generale şi legi generale care să guverneze conduita şi în sfîrşit dezvoltarea individualităţii."[1]

Melville Herskovits, un etnolog american contemporan de seamă, a arătat cît de răspîndite şi în acelaşi timp neîntemeiate sînt prejudecăţile referitoare la societăţile primitive şi cultura lor: „Cuvîntul «primitiv» a devenit uzual atunci cînd teoria antropologică era dominată de punctul de vedere evoluţionist, care consta în asimilarea popoarelor care trăiau în afara zonei culturale europo-americane cu primii locuitori ai pămîntului. Aceşti primi locuitori sau oameni primordiali — primele fiinţe umane — pot fi considerate pe bună dreptate ca «primitive», în sensul etimologic al cuvîntului. Dar este cu totul altceva să foloseşti acelaşi termen pentru popoarele contemporane. Cu alte cuvinte, nu există nici un temei să considerăm vreunul din grupurile care trăiesc, încă, drept strămoşii noştri contemporani"[2]. *Melville Herskovits arată că de fapt „strămoşi contemporani" este o contradicţie* in adjecto*: oamenii de la originele societăţii ne-au fost strămoşii, „primitivii" ne sînt contemporani.*

Împotriva lui Toynbee, care consideră culturile popoarelor actuale drept „stagnante", Herskovits arată că n-a existat şi nu există vreo societate — şi implicit o cultură — care să nu se schimbe. „Stagnarea" este o prejudecată izvorîtă din ignoranţă, din necunoaşterea rezultatelor cercetării de teren. Teoretic, „unul din conceptele fundamentale ale culturii este că nici un corp de cutume nu este static. Oricît de mare ar fi conservatorismul unui popor, felul lui de viaţă nu mai este cel originar". Trebuie să admitem universalitatea schimbării culturii. În ce priveşte caracterul „inferior" al culturilor primitive, Herskovits aminteşte faptele cunoscute şi de mare importanţă ale influenţei pe care le-au exercitat cultura amerindiană şi cea africană asupra culturii americane şi europene. Astfel de influenţe, Toynbee le numeşte „victorii ale barbariei". Nu putem decît să subscriem la replica savantului american care scrie: „este limpede că astfel de afirmaţii nu fac decît să dezvăluie prejudecăţile autorului[1]*".*

Pe de altă parte, însă, nu trebuie uitat că „omul primitiv trăieşte adesea în condiţii apropiate de cele ale foamei"; numai ţinînd seama de această situaţie putem aprecia cum se cuvine eforturile şi succesele lui în adaptarea la mediul natural. „Elementul de risc este acela care a dat căutării hranei o importanţă considerabilă şi care a antrenat subordonarea completă a structurilor sociale politice şi ideologice ale comunităţii — atingerii acestui scop (...) primejdia şi foamea n-au încetat niciodată de a fi prezente în mintea oamenilor[2]*". Paul Radin marchează totodată faptul că angoasa foamei a rămas prezentă şi în conştiinţa maselor din civilizaţiile istorice. El contestă un „sentiment al fricii" înnăscut: „angoasa foamei este incontestabil aceea care a generat frica*[3]*".*

Există o admiraţie tradiţională pentru efortul remarcabil pe care îl depun eschimoşii, pentru a putea trăi în condiţii excepţional de grele. Dar această reuşită nu-i expresia unei deprinderi instinctive şi nici nu semnifică un optimism infantil. Knud Rasmussen relatează, în De-a lungul Americii arctice, *convorbirile pline de tîlc pe care le-a avut cu eschimosul*

[1] J. Murphy, *Origines et histoire des religions*, Payot, Paris, 1951, p. 19.
[2] Melville Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1951, p. 6.

[1] Idem, p. 66.
[2] Paul Radin, *Le monde de l'homme primitif*, Payot, Paris, 1953, p. 24.
[3] Idem, p. 25.

Aua, *convorbiri care luminează caracterul conștient al neajutorării eschimoșilor în fața adversităților naturii.*

„Privește — spuse Aua cu o voce solemnă — ninge și e furtună. Și totuși, trebuie să vînăm, pentru ca să mîncăm. De ce? De ce trebuie să fie furtună, care ne împiedică să ne hrănim pe noi și pe cei pe care îi iubim?“

După cum a arătat Kroeber, California este țara în care se refugiază, de multe veacuri, resturile populațiilor autohtone din America de nord. Împrejurările istorice și geografice au făcut ca indienii din această regiune să aibă un nivel de civilizație extrem de scăzut. Californienii din centru sînt un grup de triburi care trăiesc foarte izolat, practicînd culesul și vînătoarea, mai ales culesul a tot felul de rădăcini, grăunțe, ghinde. Arhaismul lor se manifestă printr-un ritual puțin dezvoltat, prin recitarea unor mituri ale creației. „Dacă comparăm însă gîndirea californienilor din centru cu economia lor frustă și săracă, sîntem surprinși de opoziția radicală care există între una și cealaltă. Ar fi greu de găsit, în întreg restul Americii de nord, echivalentul imaginației intelectuale care țîșnește cu putere în multe din textele lor. Prin aceasta, triburile «primitive» din apus își depășesc cu mult rudele evoluate din răsărit și miazănoapte. Sărăcia existenței nu implică sărăcia sufletească“[1].

„Miturile primitive, poveștile, legendele, tradiția orală în general abundă în comentarii simbolice, vii și clare, asupra condiției umane“, scrie S. Diamond, editorul culegerii de studii Primitive Views of the World. *Acest interes* pentru om *în cultura primitivă, iar nu pentru condițiile de viață ale primitivilor, i-a călăuzit de la început pe unii gînditori și scriitori ai Renașterii, ca Montaigne și Camoëns, apoi pe enciclopediști și mai ales pe Rousseau. Curiozitatea și umanismul acestor precursori ai etnologiei și-au aflat continuitatea în cercetarea științifică la Boas și Thurnwald, Evans-Pritchard*

[1] Werner Müller, în *Les religions amerindiennes*, Payot, Paris, 1962, p. 318.

și Lévi-Strauss, Balandier și Lips. Totodată, cunoașterea omului primitiv, a societății și culturii primitive a fost — la precursori — și este și azi însoțită adesea de o critică a civilizației.

Și Gluckman subliniază puternic condițiile grele de viață ale omului primitiv. Foamea apare ca o amenințare permanentă în viața multor populații, fie că este vorba de culegători, vînători sau agricultori. Unele triburi australiene, din lipsă de pămînt, își atacau vecinii, pentru a-i izgoni, în ciuda teoriei după care fiece trib este legat de pămîntul său prin strămoși. În general însă, cum se întîmplă în Africa, populațiile care cunosc perioade de foamete, emigrează în regiuni unde au rude, fie cît de depărtate. Alteori însă, necesitatea îi obligă să aibă mai mult pămînt și dacă vecinii lor le sînt «frați», le iau pămîntul. Credințele lor consideră însă că a încălca obligațiile frățești, poate aduce nenorocire. „Este o dilemă morală — și încă una serioasă — chiar dacă pînă la urmă prevalează necesitatea.“

Etnologii contemporani neagă vechea concepție despre populațiile primitive „strivite“ de natură și care ar trăi numai pentru a supraviețui. S-a constatat că numeroase societăți primitive nu folosesc tot timpul de care dispun pentru a-și dobîndi mijloacele de existență. Așa, de pildă, vînătorii și culegătorii n-au nevoie decît de patru ore pe zi, pentru a-și acoperi toate nevoile materiale.

Acest fapt este important pentru istoria și teoria culturii. Coroborat cu relevarea, atît de către etnologi, cît și de către filosoful E. Cassirer, a rolului pe care îl joacă „formele simbolice“ în societățile primitive, el ne obligă la integrarea culturii primitive în istoria culturii universale. Ar fi însă o concluzie greșită, „rousseau“-istă, să considerăm că societățile primitive și, prin extensie, cele subdezvoltate ar fi realizat modul de viață ideal. În Noua Guinee, la papuașii a căror întreagă economie se bazează pe folosirea palmierului pagu (hrană, unelte, veșminte, locuințe), economie completată de pescuit și puțină vînătoare, existența este asigurată, dar tocmai această adaptare îngustă la resursele naturale a împiedicat transformarea in-

ternă a tehnicii și a societății. Există, s-ar putea spune, un dezavantaj al abundenței, întrucît nici o nevoie nu mai stimulează procesul tehnic și cultural în general.

ETNOCENTRISMUL CA IDEOLOGIE ALIENANTĂ

Evoluția etnografiei, a cărei origine este în general datată prin apariția cărților lui Edward Tylor, Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation (1865) și Primitive Culture, *2 vol. (1871), dezvăluie o îmbucurătoare, deși nu general încetățenită, sporire a conștiinței critice de sine. Inițiată odinioară în spirit naiv-pozitivist, etnologia contemporană mărturisește, prin reprezentanți de seamă, caracterul ei* ideologic *și denunță „iluzia obiectivității". Cercetările de teren, începînd din al doilea deceniu al veacului nostru (Thurnwald, Rivers, Malinowski, Seligman etc.) au pus bazele științifice ale acestei discipline sociale, mezină printre celelalte. Dar de-abia în zilele noastre s-a dezvăluit faptul că, în trecut, etnograful venea în sînul unei comunități primitive cu propria lui grilă, cu conceptele, categoriile și valorile europene. Astăzi, etnologii arată că însăși distincția: societăți „europene" — societăți „neeuropene", fundament al „mesianismului" apusean de la finele veacului al XIX-lea în teoria evoluționistă și în practica istorică a colonialismului — apare ca relativă. Istoria mondială se unifică: menținerea subdezvoltării și exploatarea societăților „neeuropene" nu este decît antiteza necesară dezvoltării societăților europene. Reiese că prețioasa „distincție științifică" era sau mai și este o deviză ideologică: „Trebuia ca bunul sălbatic să fie conceput ca diferit și distinct, pentru ca să poată fi definit ca obiect al cunoașterii și al... exploatării"[1]. De aceea socotește Jean Copans că trebuie să se treacă de la etnologie la antropologie: „căci antropologia lucrează la elaborarea teoriei* dezvoltării inegale sociale și istorice". *Ea este obligată deci să critice „superioritatea" occidentală ca un produs istoric necesar al unei dezvoltări unilineare, căci „unificarea evoluției istorice a societăților umane impune o nouă perspectivă, care suprimă particularitățile și diferențele"[1].*

„Etnologia științifică s-a născut odată cu colonialismul european de la finele veacului XIX" — amintește profesorul Robert Cresswell. „Trebuie dezvăluite conceptele care se află la baza diferitelor curente (...) concepte care își au originea în tipul de raporturi stabilite între colonizator și colonizat. Aceste raporturi provin din sistemul social, politic și economic al colonizatorului"[2].

Faptul istoric că etnografia s-a dezvoltat sub egida colonialismului a marcat ideologic diferitele etape ale etnografiei: decuparea obiectului de studiu, interpretarea și valorizarea lui vădesc atitudini și concepții. *În primul rînd, în ce privește tematica succesivă a etnografiei: după ce s-a considerat că ceea ce-i specific pentru viața și cultura primitivilor ar fi magia sau religia („reprezentările colective" la Durkheim) sau „mentalitatea prelogică" (Lévy-Bruhl), s-a ajuns astăzi la o predominanță a orientării spre antropologia economică (Malinowski, Firth, Godelier, Meillassoux) și social-politică (antropologia engleză contemporană, în general, avînd în frunte pe Evans-Pritchard, Meyer Fortes și Max Gluckman; antropologia americană — Sahlins, Service, Leslie White; franceză — Balandier, Godelier, Copans).*

Deși s-a preocupat în special de problema rudeniei, a gîndirii și în special a mitului în Antropologia structurală, *Lévi-Strauss mărturisește optica simultan științifică și axiologică pe care o statornicise Mauss, căci el scrie că scopul etnologiei este de a descoperi, dincolo de imaginea conștientă și totdeauna diferită pe care o au oamenii despre devenirea lor, „un inventar al posibilităților inconștiente", ale oamenilor*

[1] *L'anthropologie: science des société primitives?*, Denoël, Paris 1970, p. 19.

[1] Idem, p. 19–20.
[2] Robert Cresswell, *Éléments d'ethnologie*, I, Colin, Paris, 1970, p. 10.

de pretutindeni[1]. Deşi Lévi-Strauss, ca teoretician, n-a rămas etnolog-sociolog ca Marcel Mauss, pe care îl omagiază ca deschizător de drumuri, el recunoaşte dublul demers al etnologului care vrea să cuprindă „faptul social total" (Mauss), afirmînd că „antropologia culturală şi antropologia socială acoperă exact acelaşi program, una plecînd de la tehnici şi obiecte pentru a ajunge la acea «super-tehnică», este vorba de activitatea socială şi politică, făcînd posibilă şi condiţionînd viaţa în societate; cealaltă, pleacă de la viaţa socială, pentru a coborî pînă la fenomenele asupra cărora îşi pune amprenta şi pînă la activităţile prin care se manifestă"[2]. Aşadar, indiferent de faptul că se ocupă de rudenie, de artă, de mit sau de diverse fenomene economice, îmbogăţirea orizontului etnologic este un proces care „corespunde recunoaşterii progresive a cîmpului real al acestei discipline", scrie Jean Copans. El se sprijină pe un citat din Lévi-Strauss care desemnează cîmpul etnologic ca fiind constituit din „proprietăţile generale ale vieţii sociale"[3].

Orientarea contemporană spre analiza structurală a fenomenelor vieţii sociale şi culturii primitive s-a conjugat cu atitudinea umanistă a valorizării artei şi gîndirii primitive, cu recunoaşterea universalităţii problemelor sociale şi culturale ale umanităţii, simultan cu atenţia pentru diferenţierea concretă a societăţilor şi culturilor primitive. Mai mult: unii etnologi reprezentativi, continuîndu-l pe Lévi-Strauss din Triste tropice, afirmă că etnocentrismul, manifestare crasă a complexului de superioritate european, trebuie înlăturat şi înlocuit prin atitudinea de solicitudine şi participare la problemele de viaţă, la problematica dezvoltării, care stă în faţa popoarelor în curs de dezvoltare şi a populaţiilor primitive actuale. „Zguduirea conştiinţei de sine a europenilor prin uriaşa lărgire a orizontului nostru etnografic (simultan cu revoluţiile şi războaiele) este un fapt care ne împiedică întoarcerea îndărăt. Nu există o «a doua naivitate» la popoare. Odată ce a fost

[1] Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Ed. politică, Bucureşti, 1979, p. 35.
[2] Idem, p. 419.
[3] Idem, p. 432.

sfărîmat inelul de fier al concepţiei etnocentrice, nu ne mai putem întoarce înăuntrul lui (...) problema «transformării culturii şi a civilizării» nu este doar o problemă a «europenizării». Aceleaşi probleme pe care le întîlnim la negrii bantu sau în India le putem studia şi în Europa"[1]. Etnologia este chemată să ne înveţe egalitatea raselor şi popoarelor, aportul lor la istoria culturii din trecut şi prezent.

„Nonangajarea etnologului nu mai este posibilă şi nici n-a fost vreodată." Într-o situaţie colonială, etnologul nu poate să nu aleagă, dar aceasta nu creează nici o dificultate pentru etnologul care vrea să se opună genocidului şi etnocidului. „Abţinerea" de la atitudine politică (şi umană) ar însemna acceptarea „procentului ridicat de mortalitate infantilă, o viaţă scurtată, parcajul în rezervaţii (...) tăcerea în faţa eforturilor deliberate de desfiinţare a popoarelor «subdezvoltate», această desfiinţare luînd uneori forma asimilării"[2]. Antropologul cinstit nu poate să nu recunoască faptul că, pînă mai ieri, etnologia (mai ales cea funcţionalistă) a participat la „dezvoltarea subdezvoltării".

[1] Wilhelm Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen*. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1964, p. 37.
[2] R. Cresswell, *op. cit.*, p. 46.

I STRUCTURI, FUNCŢII ŞI VALORI

1 ASUPRA STRUCTURII

Noţiunea de structură a fost una din conceptele cele mai discutate în ultimele decenii.

Structuralismul s-a manifestat mai ales în lingvistică, etnologie, istorie şi critică literară. Succesele pe care le-a obţinut în analiza limbii, literaturii, miturilor etc. nu au dus însă la elaborarea unei teorii generale a culturii. Nici un structuralist nu şi-a propus o teorie care să cuprindă formele fundamentale ale culturii (morala, religia, arta, gîndirea). Situaţia actuală este deci de aşa natură încît face inevitabilă o confruntare a tezelor structuraliste despre mit, gîndire, literatură, arte plastice etc. cu principiile metodologice ale teoriei culturii.

Într-o recentă lucrare de sinteză etnologică se afirmă: „O definiţie a conceptului de structură care să cuprindă toate definiţiile particulare nu există"[1]. Recenzînd cele patruzeci şi unu de sinonime pe care le-a aflat, Oppitz constată că sub acelaşi cuvînt „structură" se pot întîlni sensuri indiscutabil divergente. Evantaiul de sensuri merge în fapt de la o accepţie mentală (Badiou, Parain-Vial, Hjelmslev) pînă la o accepţie obiectivă, realistă (Piaget, Gurvitch, Kroeber, Merton, Murdock, Firth, Bourdieu).

După cum se vede, conceptul de structură nu poate fi desprins din problematica filosofică, pentru că el ridică, de la început, o problemă gnoseologică şi o problemă ontologică: structura este un model sau un mod de alcătuire a realităţii? Funcţionează structura doar ca o ipoteză sau poate fi desprinsă din analiza concretă, empirică, a unor fenomene biologice, psihologice, sociale, culturale?

Între etnologi, astfel de întrebări au dus la o adevărată „ceartă a universaliilor", reeditîndu-se poziţiile în conflictul nominalism şi realism din filosofia medievală. Teoretic, Lévi-Strauss a negat cu hotărîre ideea că noţiunea de „structură socială" s-ar raporta la realitatea empirică. Radcliffe-Brown, pe care îl ţintea polemic etnologul francez, spusese foarte clar: „Observaţia directă ne învaţă că oamenii sînt legaţi între ei printr-o reţea complexă de relaţii sociale. De aceea, eu folosesc conceptul „structură socială" pentru a desemna această reţea factică (şi actuală) a unor relaţii existente (...). Structurile sociale sînt tot atît de reale ca şi organismele individuale"[1].

[1] Michael Oppitz, *Notwendige Beziehungen, Abriss einer strukturalen Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975, p. 17.

Lévi-Strauss şi un etnolog englez de seamă — E. R. Leach — au accentuat teza despre caracterul pur metodologic, ipotetic sau mental al structurii, în timp ce Radcliffe-Brown, Piaget, Parsons subliniază caracterul real al structurii sociale. Căci a afirma că structurile sînt numai ipoteze, „modele", înseamnă a decreta că ele aparţin numai intelectului. Aşa cum Kant afirma că „intelectul prescrie legi" sau că spaţiul şi timpul sînt categorii subiective ale conştiinţei generice, partizanii structurii-model consideră şi ei că fenomenele obiective sînt lipsite de structură şi că ordinea sau structurarea o introduce savantul. Această teză gnoseologică idealist-subiectivă se complică şi cu un balast speculativ, de sorginte pitagorician-platonic: ideile (modelele) constituie obiectul cunoaşterii, iar nu realitatea „haotică". Piaget a surprins critic pericolul la care poate duce această poziţie.

În practică, din fericire, Lévi-Strauss vădeşte însă o altă înţelegere decît cea pe care o susţine teoretic. După cum se va vedea mai departe, ca sociolog şi etnolog, el are tocmai meritul de a fi demonstrat realitatea sau caracterul obiectiv al raporturilor de reciprocitate în societăţile primitive nestratificate.

Analiza majorităţii accepţiilor noţiunii de structură permite relevarea unui consens: structură înseamnă în primul rînd *totalitatea* şi *interdependenţa elementelor*. Aceste elemente pot fi supuse unor transformări, care sînt supuse unor legităţi: schimbarea unui element antrenează şi schimbarea celorlalte. Unii autori adaugă *autoreglarea* înăuntrul sistemului (Piaget). În sfîrşit, caracteristic pentru metoda structurală este accentul pus pe *invarianţă* (sincronie) şi *formalizare*.[2]

[1] Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Oxford Univ. Press, London, 1952, p. 190.

[2] Vezi Radu Niculescu, *Metoda structurală* (în *Introducere în etnologie*), Ed. Academiei R.S.R., 1980.

Ideea metodologică a întregului *(Das Ganze)* și opunerea lui (sau a totalității) elementelor izolate au fost susținute pentru prima oară în filosofia modernă de către Hegel. El a formulat cît se poate de clar deviza metodologică a dialecticii: „Adevărul este întregul". Marx a aplicat consecvent ideea totalității, a structurii, reliefînd atît importanța analizei structurii economico-sociale a diferitelor orînduiri, și mai ales a capitalismului, precum și primatul structurii sociale sau al ansamblului relațiilor sociale asupra „individului izolat". Marx scrie, de pildă, că „înțelegerea structurii ei (a societății burgheze — n.n., C.I.G.) oferă totodată posibilitatea de a cunoaște structura și relațiile de producție ale tuturor formelor sociale dispărute din ale căror sfărîmături și elemente s-a construit ea"[1]. Pentru Marx, istoria nu se mai reduce la succesiune lineară, la „evenimențial", ci semnifică *transformarea succesivă a structurilor sociale*, a societăților. Teoria marxistă despre infra și suprastructură este o evidentă aplicare a metodei structurale, întrucît redă complexitatea *dimensională* a istoriei.

Insistînd puternic asupra *relațiilor* dintre elemente, asupra *interdependenței* (Lévi-Strauss, Piaget, Pouillon), metoda structurală îndeamnă la aprofundarea unei laturi a fenomenelor, căreia pînă acum nu i s-a acordat suficientă atenție. Aceasta înseamnă nu numai un antiatomism (sau pluralism), ci și o contribuție metodologică pozitivă. Deși Lalande cerea și el, acum o jumătate de veac, ca structura să nu fie înțeleasă ca o combinare de elemente simple, ci ca o totalitate alcătuită din elemente, totalitate în care fiecare element depinde de celălalt, metoda structurală prezintă trăsătura nouă a *formalizării* și a construirii unui *model*.

După Piaget, luată în sens *metodologic*, noțiunea de structură ca *sistem* luminează caracterul de *totalitate*, care depășește caracterul individual, atomistic, al faptelor de cultură.

Dacă folosim în acest chip obiectiv, neprevenit, noțiunea de structură — fără entuziasme care țin de modă, dar și fără repulsii neștiințifice —, ne apropiem de fapt de tradiționala căutare a legității, esenței, regularității etc. Totuși, categoria structurii scoate în relief un anume aspect: al totalității, deasupra (deși nu în afara) elementelor componente. Totodată, ni se pare evident, că aidoma fenomenologiei, o tendință implicită a structuralismului — dar ca *metodologie* — este de a afirma cu tărie *specificul* unui fenomen, propria lui structură, diferită de *alte* structuri, adică de alte fenomene.

[1] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, Editura politică, București, 1972, p. 38.

Dar aceste tendințe sau implicații metodologice pozitive trebuie controlate sau complementarizate cu alte principii metodologice, în virtutea experienței istorice pe care au dobîndit-o atît științele sociale, cît și științele naturii: experiența erorilor și eșecurilor, care decurg din apăsarea asupra esenței structurii, principiilor etc. înțelese metafizic în două sensuri: *anistoric* și *izolant*.

Concepția *modernă* despre structura culturii confirmă, de pe diferite poziții, prima trăsătură a totalității. De la ideea hegeliană a „spiritului obiectiv", trecînd prin categoria marxistă a „conștiinței sociale", care a înlăturat caracterul speculativ al „spiritului obiectiv", pînă la analizele concrete etnologice și sociologice ale culturilor unui grup, trib, populații, clase, națiuni etc., s-a parcurs în fond drumul necesar al retușării, adîncirii și demonstrației necesare unei teze teoretice.

Structura culturii este o structură specifică; nu ne putem aștepta să regăsim în ea trăsăturile structurilor matematice și fizice. Avantajele matematizării și formalizării în științele sociale — în măsura în care aceste fenomene le îngăduie — nu ne pot duce la o desconsiderare a structurii complexe, istorice și contradictorii, pe care o are cultura. Fenomenul culturii poate sluji și el la ilustrarea metodei implicate în structuralism, dacă îl înțelegem așa cum s-a arătat mai sus: nu ca o reînviere a esențialismului, a platonismului, ci ca o *încercare de reliefare a totalității (unității)*, a *transformărilor și autoreglării (relative)* în fenomenele complexe ale culturilor. Pentru fenomenele sociale, observă pe drept Piaget, structura apare conexată cu ideea de funcție.

Structura culturii este deci o totalitate, dar nu de tip organic; observațiile lui Sorokin, ca și ale altor critici ai lui Spengler fiind îndreptățite. Cultura, fie a unei orînduiri, fie a unei națiuni, este o totalitate, un „sistem", dar nu static, ci un sistem de *transformări istorice*. Cultura își are *propria* ei autoreglare? Da și nu. Se poate vorbi de o „autoreglare" în sensul în care cultura, în general, ba chiar formele ei (morala, arta, religia, gîndirea etc.) posedă o indiscutabilă autonomie relativă. Dar această autoreglare sau autonomie, fiind relativă, nu poate rezista schimbărilor, dislocărilor și marilor transformări sociale, deși valorile create „supraviețuiesc" și sînt receptate, preluate, reelaborate, revalorizate sau devalorizate (de exemplu, religia). Dacă în fenomenele sociale structura trebuie înțeleasă în conexiunea indiscutabilă cu

funcţia, atunci se luminează din încă un unghi relativitatea autonomiei sau autoreglării; cultura este în funcţie de societate, de clase şi grupuri în anumite societăţi, deşi îşi are propria structură şi autoreglare relativă.

Caracterul existenţial al culturii spirituale este evident din punct de vedere social-istoric, adică al funcţiei pe care o au în general morala, arta, gîndirea etc. Căci dacă în viaţa personală a fiecărui individ luat în parte, arta sau cunoaşterea au rol foarte variabil, de la indiferenţa incultului pînă la pasiunea creatorului, în schimb cultura materială şi spirituală este indispensabilă întregii societăţi, chiar dacă nu toţi indivizii participă direct la procesul de producţie şi creaţie. Dar ambele forme de cultură sînt la fel de necesare unei societăţi sau unei clase, indiferent de faptul că în unele epoci s-au manifestat cu ostentaţie teorii despre caracterul „gratuit" sau „pur" al culturii spirituale, ca şi în pofida faptului că profesional, psihologic sau spiritual, diferite tipuri (artistic, religios etc.), manifestă indiferenţă faţă de fenomenele tehnice şi economice.

Speciile culturii spirituale îşi relevă fiecare într-un chip propriu menirea sau *funcţia existenţială*. Dreptul şi morala asigură convieţuirea fie prin constrîngere juridică, fie prin presiunea opiniei publice sau stimulînd simultan amorul propriu şi simţul valoric. Arta poate rememora faptele strămoşilor, poate exalta virtuţi trecute şi prezente, după cum poate înfiera greşeli şi vicii; arta poate aduce bucurii, care se adaugă unei vieţi sociale înfloritoare sau poate flutura chemări spre evaziuni compensatoare. O religie ca islamismul a putut sluji ca stindard al războaielor de cucerire; protestantismul ca justificare morală a unei noi clase (în secolul al XVI-lea); alteori religia este un amalgam de nemulţumire socială şi consolare spirituală (originile creştinismului). În problema structurii culturii, Hegel rămîne figura cea mai de seamă şi totodată cea mai actuală pentru teoria culturii. Motivele care fac ca gîndirea lui Hegel să rămînă şi azi stimulatoare de confruntări sînt multiple. În primul rînd, Hegel a trăit şi a reflectat problematica unei epoci de criză, în care s-au împletit într-un mod inextricabil problemele istoriei, omului şi culturii. Situaţia de criză, ciocnirea dintre năzuinţele noi şi formele de cultură şi gîndire vechi, au stimulat geneza dialecticii, care s-a afirmat cu precădere în sfera spiritului şi totodată a istoriei. Hegel a ridicat pentru prima oară problema „istoriei filosofice", a sintezei dintre fapt istoric şi generalizare teoretică. Tot el a cuprins pentru prima oară tabloul vast al istoriei universale în *Prelegerile de filosofie a istoriei*, tratînd simultan filosofia istoriei şi a culturii. Hegel a prefigurat categoria „conştiinţei sociale", făurind noţiunea de „spirit obiectiv", lărgind astfel la o categorie sociologică un concept pînă atunci pur mental şi subiectiv.

O cuprindere sistematică, largă, cu ambiţia unei explicări unitare, structurale, a problemelor de drept, stat, religie, filozofie, artă n-a existat pînă la idealiştii germani, mai ales pînă la Hegel. Herder şi Fichte au pregătit numai premisele acestui interes enciclopedic pentru problemele istoriei vieţii spirituale. Romanticilor, care îngustau şi denaturau subiectivist şi iraţionalist noţiunea de spirit, Hegel li se opune prin concepţia sa despre „spiritul obiectiv", prin tendinţa pozitivă de a analiza viaţa spirituală ca un *întreg* şi totdată ca fenomen *social* şi *istoric*.

Pentru Hegel nu mai există acea separaţie între ideal şi real, între valoare şi existenţă, pe care Fichte le opune ca două lumi separate, antitetice. Între raţiune, spirit şi realitate, între sens şi legitate există o deosebire, dar nu numai deosebire, nu numai antiteză, ci şi sinteză. Raţiunea nu este „atît de firavă încît să se mărginească la natura ideală, fiind doar ce ar trebui să fie şi rămînînd străină de realitate, ca ceva cu totul deosebit de ea, aflîndu-se cine ştie unde, doar în mintea cîtorva"[1]. *Spritul este în istoria însăşi*, deci valorile nu constituie un regn extrmundan, ci se integrează în procesul devenirii istorice. Procesul realizării valorilor nu poate fi desprins de procesul istoric propriu-zis.

Această presimţire a tezei despre *împletirea dialectică dintre valoare şi necesitate* în procesul istoric este ca atare o teză preţioasă prin caracterul ei antimetafizic, prin tendinţa de a găsi valori în orice perioadă istorică, în orice moment, la orice popor, care reprezintă, în felul său, Spiritul.

2 FUNCŢIE ŞI FUNCŢIONALISM

Poate că unii cititori care se interesează de etnologie cred că funcţionalismul (Malinowski, Radcliffe-Brown) trebuie considerat astăzi ca o teorie care şi-a trăit traiul şi că orientarea care l-a „înlocuit" este aceea a etnologiei structu-

[1] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reklam, p. 13.

rale. În cadrul primei părți a lucrării de față sîntem obligați să separăm conceptul de *funcție* de cel de *funcționalism*, să valorizăm critic, din punctul nostru de vedere, ce a adus funcționalismul. În primul rînd, așa cum obișnuim să procedăm față de orice teorie științifică sau filosofică, trebuie să facem deosebirea între teorie (interpretare sau sistem) și *fapte*, sau concepte neutre. „Nu trebuie să confundăm conceptele cu cercetarea semnificației fenomenelor sociale. Funcționalismul sau difuzionismul, de pildă, nu sînt concepte, ci interpretări ale societății primitive. Conceptele de funcție socială, de organizare politică sau de structură de rudenie permit analiza raporturilor și studiul funcționării unei societăți. Interpretarea acestei analize, a acestui studiu, poate duce la funcționalism, doctrină care afirmă că prezența unei structuri sau a unei organizări se explică prin funcția ei în societatea studiată."[1]

Pe lîngă această punere la punct a unui etnolog obiectiv, este însă necesar un spor de precizare a mai multor noțiuni care circulă în literatura sociologiei, etnologiei și filozofiei: structură, funcție, funcționalism, structuralism funcționalist etc.

După cum arată Cresswell, conceptele de structură și funcție sînt în sine neutre și științific valabile. Numai în mod abuziv sînt transformate în -isme, în interpretări absolutizante: funcționalismul nu vede în formele sau faptele de cultură decît funcții, structuralismul nu vrea să se intereseze — în principiu — decît de structuri. Dar, după cum se va vedea, atît la Malinovski și Radcliffe-Brown, cît și la Lévi-Strauss, analiza curată a faptelor a repurtat o biruință asupra interpretării, asupra sistemului. În ce privește structuralismul funcționalist, el este o teorie sociologică, avînd o configurație și o valoare variată la T. Parsons și Robert Merton. Ca teorie sociologică, structuralismul funcționalist nu se bizuie pe fapte etnologice, ci este precumpănitor orientat spre analiza și interpretarea societății capitaliste contemporane[2].

Încă la Robertson Smith *(The Religion of the Semites*, 1889*)*, tratarea *funcției sociale* a ceremoniilor, a comuniunii rituale și a sacrificiului, cu sublinierea sensului păstrării solidarității sociale, constituie o influență importantă, deși insuficient recunoscută, asupra antropologiei sociale engleze. Teza centrală a lui Smith era că instituțiile politice și religioase constituie „părți ale unui întreg". El cerea studierea, în primul rînd, a instituțiilor religioase și a chipului în care ele modelează viața omului. „Astfel, în studierea religiei semitice, nu trebuie să începem prin a ne întreba ce se spunea despre zei, ci care erau instituțiile religioase active și cum modelau viața adoratorilor lor"[1]. Marvin Harris, istoric contemporan al teoriilor etnologice, arată că, în acest sens, al corelării părților unei culturi față de societate, Turgot, Marx, Boas, Lowie și chiar Graebner, au fost precursori. Deosebirea dintre diferitele feluri de sisteme socio-culturale nu este axată în jurul chestiunii: dacă sistemul socio-cultural are părți care sînt integrate sau sînt determinate de alte părți, ci mai curînd: „care părți, cît de des, cu ce fel de efect și pentru cît timp? În acest sens, putem face deosebirea între funcționalismul lui Radcliffe-Brown și funcționalismul lui Marx, etc."[2].

Într-adevăr, majoritatea istoricilor, sociologilor și entologilor, indiferent de concepțiile lor teoretice, atunci cînd vor să explice sensul unei instituții, a unor credințe, a unor opere sau curente literare sau artistice — nu pot să nu constate o legătură între aceste fenomene culturale și societatea în care ele funcționează și sînt valorizate ca necesare. Sociologia franceză (școala lui Durkheim) este îndeosebi cunoscută prin străduința reprezentanților ei de a explica astfel instituțiile politice, juridice, reprezentările religioase, concepțiile morale etc.

Durkheim. Odată cu relevarea limitelor concepției lui Durkheim, așa cum o face Cresswell, merită subliniat impulsul pe care l-a dat șeful de școală al sociologiei franceze în studierea funcțiilor instituțiilor sociale și culturale în societățile primitive.

Herbert Spencer este cel care a introdus noțiunea de funcție în sociologie, preluînd-o din fiziologie, conform concepției lui organiciste. Durkheim observă că termenul funcție este folosit în două sensuri deosebite: „Cîteodată el desemnează un sistem de mișcări vitale, făcînd abstracție de consecințele lor, cîteodată exprimă raportul de corespondență între aceste mișcări și unele nevoi aleorganismului"[3]. În analogie

[1] R. Cresswell, idem, I, p. 28.
[2] Vezi Stela Cernea, *Structuralismul funcționalist în sociologia americană*, Editura științifică, București, 1970; C. I. Gulian, *Istoria, omul și cultura*, Editura politică, București, 1970.

[1] R. Smith, *op. cit.*, p. 21.
[2] M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Routledge, London, 1968, p. 521.
[3] E. Durkheim, *De la division du travail social*, ed. a IV-a, Alcan, Paris, 1922 p. 11.

cu raportul dintre mișcările și nevoile organismului, Durkheim vorbește despre funcția unei instituții sociale ca raport între această instituție și o nevoie a organismului social. Dar el a avut rezerve față de exagerările sociologiei organiciste, avînd grijă să arate că în domeniul social, funcția nu trebuie înțeleasă organicist și totdeauna finalist: „Un fapt poate exista și fără să slujească la nimic, fie că n-a fost niciodată potrivit vreunui scop vital, fie că, după ce a fost util, și-a pierdut orice utilitate“[1]. Durkheim afirmă deci și existența unor fenomene afuncționale, odată cu conceptul de *anomie*, pe care l-a introdus pentru a semnala importantul fenomen de *criză*, în care societatea prezintă un *conflict între norme*, iar individul se simte sfîșiat între ele. În sfîrșit, un alt merit al sociologului francez în caracterizarea funcției este de a fi cerut căutarea *cauzelor* ei. Prin toate aceste precizări cu privire la noțiunea de funcție — înțelegerea ei în raport cu societatea, finalismul moderat și cerința căutării cauzelor funcției — Durkheim se situa foarte aproape de concepția dialectică despre funcția culturii.

Ideea analogiei între funcția pe care o îndeplinește un fenomen social și un organ în ansamblul organismului a stat la baza cercetărilor concrete, valoroase, ale etnologilor englezi Malinowski și Radcliffe-Brown. Trăsăturile și substratul social-politic conservator al funcționalismului lor nu trebuie să ne facă să uităm nici rezultatele științifice ale acestor autori, nici nucleul rațional care este implicit oricărei teorii funcționale a culturii: demontarea iluziilor autonomiste, care proclamă „gratuitatea“ sau numai sensul „în sine“ al formelor culturii spirituale. Funcționalismul etnologic este contrazis de structura fenomenelor sociale din societățile pe clase, este absurd atunci cînd este transpus în sociologia acestor societăți, dar este principial justificat în sociologia societăților arhaice, dat fiind caracterul omogen de bază al societăților tribale, fie că folosim termenul de „comunitate“ (Tönnies), „solidaritate organică“ (Durkheim), coeziune, omogenitate etc. În general — și tocmai aceasta ni se pare concluzia analizei societăților nestratificate — instituțiile economice, sociale, politice, morala, dreptul, religia, magia, arta etc., au funcția de a servi *tuturor* membrilor acestor comunități. Aceasta reiese foarte clar și din caracterul *conștient*, *elaborat*, al multor instituții, cutume, norme și reguli de comportare etc. Transpus însă în societatea structurată pe

[1] E. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Cultura Națională, București, 1924, p. 115.

clase, funcționalismul își relevă caracterul artificial și conservator, pentru că introduce tacit deziderațul păstrării netulburate a structurilor politice existente, considerîndu-le că funcționează perfect.

Pentru istoria și teoria culturii, categoria funcției este mai largă decît cea etnologică și sociologică, pe care le include. Este o categorie indispensabilă, cu condiția relevării cît mai precise a claselor și grupurilor sociale în a căror viață se manifestă morala sau arta, religia sau gîndirea. Unghiul de vedere sociologic are nevoie de conceptul de funcție, în timp ce structuralismul ca atare — cel puțin la autorii reprezentînd structuralismul abstract — desface legăturile dintre societate, om și cultură, preconizează analiza structurii în sine a culturii: fenomenul moral sau religios este împins înăuntrul conștiinței, analiza artei este admisă numai sub unghiul structurilor estetice, analiza gîndirii este redusă la analiza unei problematici sau a mecanismelor logice. Din fericire, în etnologie, aceste exagerări au un caracter interpretativ, sînt puține și echilibrate de integrarea structurilor culturii în structura socială, chiar de către autorii respectivi.

Malinowski. Discutarea meritelor istorice și a limitelor concepției lui funcționaliste de către etnologi ne arată că este posibilă o valorificare critică a operei acestui etnolog de seamă. Din punctul de vedere al înțelegerii culturii primitive, lucrările lui Malinowski sînt indispensabile, chiar dacă *teoria* lui este, în general, criticată. Întrucît unul din scopurile lucrării de față este reliefarea valorilor culturii tribale, trebuie să marcăm de la început deosebirea — și distanța — dintre concepția filosofică a Necesității și cea biologică a nevoii. După cum se va vedea, mai toate criticile aduse lui Malinowski se referă la biologismul lui. Într-adevăr, definiția lui Malinowski sună astfel: „Prin nevoie eu înțeleg sistemul condițiilor, în organismul uman, în alcătuirea culturală și în raportul dintre ambele față de mediul natural, [sistem] care este suficient și necesar pentru supraviețuirea grupului și a organismului (...) Deprinderile și motivațiile lor, răspunsurile învățate și bazele organismului trebuie să fie în așa chip rînduite, încît să permită ca nevoile de bază (basic needs) să fie satisfăcute“[1]. Trecînd la enumerarea impulsurilor, Malinowski include impulsul de a respira, de a mînca, de a bea, presiunea sîngelui etc., ceea ce schițează un strat fiziologic cu totul nesemnificativ pentru

[1] B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, 1944, p. 90.

înțelegerea instituțiilor social-politice, a religiei sau a artei. Astăzi în locul nevoilor biologice, antropologia socială se străduieşte să elucideze, în mod concret, necesitățile social-politice, care fac parte din ansamblul unei societăți primitive.

Atît istoria, cît și sociologia și filosofia contemporană lucidă au eliminat conceptul metafizic al unei „naturi umane" statice. Încercarea de a explica arta, morala sau concepțiile unei societăți prin nevoile biologice sau psihologice este respinsă de schimbările istorice, de varietatea formelor culturii. Dacă ne explicăm prin Necesitatea istorică și antropologică (spirituală) varietatea și evoluția valorilor culturii (evoluție care nu implică întotdeauna un progres total, adică pe toate laturile vieții sociale și culturale), evităm nonsensul rataşării religiei sau artei de nevoile biologice. Formele culturii reprezintă nu o „sublimare" a instinctelor, ci expresia eforturilor oamenilor de a stăpîni natura, raporturile sociale și propria lor natură. Malinowski însuși, deși a fost interesat de ideile lui Freud, a arătat în cartea *Represiunea sexuală în societățile primitive*, cum primitivii au făurit o serie de instituții, cutume și tabuuri, tocmai pentru a domina instinctele.

Malinowski a sintetizat astfel, într-un tabel sinoptic, „imperativele culturale" și răspunsurile:

Imperative:	*Răspunsuri:*
1. Aparatul cultural al uneltelor și al bunurilor de consum trebuie să fie produs, folosit, păstrat și înlocuit printr-o nouă producție.	1. Economic
2. Comportamentul uman, în ce privește prescrierea lui sub aspect tehnic, cutumiar, legal sau moral, trebuie să fie codificat, reglat prin acțiune și sancțiune.	2. Control social
3. Materialul uman prin care este păstrată orice instituție trebuie să fie reînnoit, format, antrenat și înzestrat cu deplina cunoaștere a tradiției tribale.	3. Educație
4. Înăuntrul fiecărei instituții autoritatea trebuie să fie definită, prevăzută cu puteri și înzestrată cu mijloace de a i se executa ordinele	4. Organizare politică

Sociologul Parsons notează însă, că deși îl consideră deplin valoros, acest tabel a rămas ca un fragment izolat, nedezvoltat, Malinowski fiind mai curînd atras de dezvoltarea laturii psihologice, a mecanismului motivației, care și-a păstrat rădăcinile biologice. Ceea ce vine în contradicție cu sesizarea specificului culturii și a instituțiilor sociale. „Psihologia socială a lui Malinowski ajunge, în esență, a fi o modificare a teoriei instinctuale a lui McDougall"[1].

Talcott Parsons consideră că teoria nevoilor fundamentale și a nevoilor derivate, precum și raportul lor cu imperativele culturale ridică trei probleme: a tezei primatului nevoilor în teoria funcționalistă, a clasificării actuale a nevoilor de bază și a mecanismului motivației.

Este interesant de remarcat că Parsons, deși sociolog, este mai puțin sever față de teoria nevoilor biologice decît etnologul englez Edmund Leach. Parsons afirmă că „nu este nici o îndoială că (...) Malinowski a vorbit despre independența relativă a culturii și a instituțiilor față de nevoile biologice"[2] și că el a considerat faptele de cultură ca ilustrative pentru „un nou tip de determinism specific al conduitei umane", în sensul că uneltele și armele variate făurite de oameni sau instituțiile lor sociale nu sînt biologic determinate. Mai mult: instrumentele culturale odată făurite, *ele* devin determinante pentru supraviețuirea grupurilor umane. „Elementul cultural al mediului este făurit de om *(man-made)* și este perpetuat și conservat prin acțiunea umană", subliniază Parsons.

Reprezentant de seamă al antropologiei sociale, structuralist moderat și atent la problema schimbărilor și contradicțiilor în societățile primitive, E. Leach a scris și el pagini omagiale asupra operei lui Malinowski, dar avînd serioase rezerve critice, atît asupra funcționalismului lui, cît și asupra teoriei nevoilor. Leach crede că Malinowski a preluat teoria nevoilor din pragmatismul lui James, iar conceptul de funcție socială de la Durkheim. În timp însă ce la Durkheim „funcția socială" este corelată unui scop social, „Malinowski a înlocuit « scop social » cu « scop biologic » (...) Pentru Malinowski, fenomenele sociale există cu scopul de a satisface necesitățile organismului biologic"[3]. O altă observație critică se referă la faptul că pentru Malinowski

---

[1] În culegerea de studii *Man and Culture, An Evaluation of the Work of Malinowski* (R. Firth, ed.), The Humanities Press, New York, 1957, p. 67.

[2] Idem, p. 64.

[3] E. Leach, în *op. cit.*, p. 123–124.

sensul fiecărui tip de cultură rezidă în „efectul pragmatic" şi că el n-ar fi sesizat simplul caracter de *comunicare* al faptelor simbolice. Dar astfel de critici nu infirmă teoria culturală funcţionalistă, ci doar o limitează: fireşte că unele aspecte ale culturii nu-s „practice" în mod nemijlocit şi că apar cu o semnificaţie proprie. În sine însăşi, *Kula*, care este un sistem de schimburi ceremoniale între triburile melaneziene şi a fost descoperită de către Malinowski, nu-i necesară, dar ea exprimă, cum arăta Mauss, relaţii sociale ambivalente de ostilitate-prietenie şi nu este o simplă „conduită simbolică" (symbolic behaviour) *în sine* cum vrea Leach. Întreaga istorie a artei şi a religiei desminte teoria „simbolului pentru simbol". (Discutăm mai departe necesitatea şi valoarea metodologică a hermeneuticii, care porneşte de la postulatul că *orice simbol are un sens*, ce se cere *interpretat*).

Audrey Richards, o discipolă de valoare a lui Malinowski, arată pe drept că el „a folosit teoria sa despre cultură ca protest împotriva studierii trăsăturilor culturale luate izolat, pentru a se stabili conexiuni între o arie şi alta"[1]. Ca şi alţi autori, A. Richards subliniază impresia de *viaţă* pe care au produs-o etnografilor lucrările lui Malinowski, pentru care o cutumă, un mit sau un raport economic erau plasate, integrate, în *ansamblul vieţii sociale.*

Raymond Firth consideră drept un mare merit faptul că Malinowski „a văzut comportamentul economic ca o parte a întregului sistem al comportamentului social"[2], iar Phyllis Kaberry subliniază importanţa tezei că „o cutumă nu poate fi văzută izolată, ci în context; ea este organic conexată cu restul culturii"[3].

Indiferent de scăderile ei teoretice, concepţia lui Malinowski despre cultură a avut excelente efecte metodologice. Chiar din punct de vedere teoretic, după cum recunoaşte şi Leach, în ultimele scrieri ale lui Malinowski, noţiunea de *instituţie* a căpătat treptat o pondere care avea să devină decisivă pentru *antropologia socială.* În mod practic sau metodologic, el a cercetat fenomenele economice, juridice, religioase, ideologice etc. nu ca „răspunsuri" la cele şapte nevoi de bază, ci ca fenomene sociale, deşi, după cum remarcă Leach, n-a separat rolul instituţionalizat al individului de psihologia individului ca atare.

---

[1] A. Richards, în *op. cit.*, p. 20.
[2] *Op. cit.*, p. 215.
[3] *Op. cit.*, p. 81.

Şi totuşi, de pildă, în explicaţia magiei şi a religiei, el n-a făcut rău deloc, implicînd nevoile psihice şi morale. Pentru el, magia şi religia au un sens adînc ancorat în condiţiile de viaţă ale primitivilor: „Trebuie totdeauna să ţinem seama de legătura dintre credinţă şi viaţă umană (credinţele) şi dorinţele, greutăţile şi speranţele fiinţelor umane"[1]. Evidenţierea laturii emoţionale a magiei şi a religiei nu l-a împiedicat pe Malinowski să remarce că magia, „adesea în mîinile unor puteri, este în mod invariabil o forţă conservatoare", care apără anume interese şi „ordinea stabilită"[2]. Malinowski a raportat funcţia magiei şi religiei la neputinţa omului primitiv de a face faţă unor situaţii care îi creează o stare de dezechilibru şi anxietate. Frapantă prin simplitatea şi adevărul ei este formularea: „magia ritualizează optimismul".

Nadel arată că modul în care Malinowski a corelat magia şi diferite faze ale muncii grădinăritului a deschis noi drumuri în cercetare. „El a fost primul care a arătat cum pot fi folosite riturile magice ca semnale pentru începerea muncii (...) şi cum concentrarea puterilor magice în mîinile unui conducător serveşte la organizarea muncii şi la controlul eforturilor în comun"[3].

Cît priveşte relevarea funcţiei practice a mitului — juridice, politice, justificative pentru organizarea socială etc., sau ceea ce Malinowski numea rolul de „cartă" al mitului, mai toţi antropologii sînt de acord că această idee luminoasă este confirmată prin numeroase exemple.

O altă problemă importantă este aceea de a evalua sau măsura chipul în care Malinowski a acceptat *ideea evoluţiei sociale*, întrucît teoretic, funcţionalismul este sincronist. Analizînd *O teorie ştiinţifică a culturii* (1944), Harris obervă că ea „este remarcabilă prin unirea teoriei funcţionaliste cu o specie universalistă de evoluţionism"[4]. Şi alţi etnologi au atras atenţia asupra faptului că el era împotriva concepţiei despre „rămăşiţe" *(survivals)*, dar nu împotriva ideii unei evoluţii sau a schimbării sociale. Phyllis Kaberry, o discipolă a sa i-a putut strînge într-un volum aproape treizeci de articole cu privire la schimbările culturale, intitulîndu-le *The Dynamics of Culture Change* (1945). Aceeaşi autoare a insistat asupra elementelor de evoluţionism în opera lui Malinowski.

---

[1] Apud S. F. Nadel, *Malinowski despre magie şi religie*, în *op. cit.* p. 190.
[2] Idem, p. 192.
[3] Idem, p. 196.
[4] M. Harris, *The Rise, op. cit.*, 552.

Mai interesant pentru contextul nostru tematic ni se pare semnalarea, în *Teoria științifică a culturii*, a fenomenelor de *disfuncție* și *dezechilibru*. „Inegalitatea bogăției, în distribuția bunurilor, a privilegiilor și desfătărilor, a început în evoluția omenirii cu prima manifestare a războiului"[1]. Sau: „Cele mai vechi căi pentru a folosi bogăția ca putere sînt legate de magie și religie"[2]. Lui Malinowski i se părea totuși imposibil ca în societatea primitivă folosirea focului, a uneltelor și a tehnicilor de dobîndirea hranei „să devină monopolul unui sau a cîtorva lignaje (...) o astfel de cultură ar fi dispărut în (decursul) cîtorva generații"[3]. Astfel de afirmații dovedesc în mod indiscutabil respectarea realității sociale. Și totuși, din punctul de vedere actual și dominant în antropologie, care respinge etnocentrismul apusean, obiecția cea mai gravă care i se poate aduce nu este aceea că *nu a văzut* schimbările sociale. El a constatat schimbări sociale în Africa, a vorbit chiar despre conflictele de interese dintre colonialiști și africani, dar s-a situat pe poziția practicării unei politici de compromis. El însuși a declarat că valoarea practică a teoriei funcționaliste constă în a-i înarma pe colonialiști cu cunoașterea obiceiurilor primitive și a-i învăța cum trebuie să fie tratate populațiile cotropite de către autorități coloniale, misionari și negustori...

Pornind de la un astfel de punct de vedere, Malinowski se dovedea incapabil să analizeze și să judece toate acele fenomene *conflictuale* care i-au preocupat pe antropologi în ultimele decenii. Max Gluckman a criticat cu ascuțime ineficiența teoretică și practică, precum și „lipsa de moralitate" a conservatorismului lui Malinowski: „El nu poate admite « conflict » în cadrul instituțiilor integrate, conflictul ca atribut inerent al organizării sociale"[4]. Iar Peter Worsley arăta că această incapacitate de a recunoaște conflictul ca o realitate face parte din moștenirea sociologică lăsată de Durkheim și receptată atît de Radcliffe-Brown, cît și de Malinowski.

Radcliffe-Brown a recunoscut filiația concepției lui despre funcție: este „solidaritatea", așa cum a fost formulată de către Durkheim. El a respins orice sens al funcției care n-ar fi raportat la structura socială, în opoziție cu Malinowski, care, teoretic, a legat funcțiile de conceptul biopsihologic al

[1] B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, *op. cit.*, p. 194.
[2] Idem, p. 247.
[3] Idem, p. 238.
[4] Max Gluckman, *Malinowski's Sociological Theories*, New York, Oxford University Press, 1949, p. 8.

nevoilor individuale. După Radcliffe-Brown, „funcția" este „contribuția" pe care o aduce o instituție la menținerea structurii sociale. În locul termenului durkheimian al „solidarității", Radcliffe-Brown introduce termenii de „unitate", „armonie" sau „consistență". El considera că această ipoteză de bază servește la examinarea faptelor și că într-o analiză structural-funcționalistă, „...avem de-a face cu un sistem, așa cum el există într-un anume interval, făcînd abstracție, pe cît posibil, de orice schimbare care poate interveni"[1]. Etnologul englez subînțelegea, mai precis, prin structură socială, „the arrangements" prin care este menținută o viață socială ordonată. Nici Radcliffe-Brown, nici discipolii săi nu ignorau diferențierile sociale, deosebirile de status etc., dar ei le considerau drept „părți constitutive ale structurii sociale"[2].

Radcliffe-Brown distingea trei aspecte ale sistemului social total: structura socială propriu-zisă, aspectul ecologic (raportul de adaptare a sistemului la mediul natural) și aspectul cultural, iarăși redus la *adaptarea* individului la viața socială. O ideologie mesianică, de pildă, care cuprinde elemente de rebeliune, așa cum au arătat Hobsbawn și Worsley — n-ar mai fi cultură...

Reacția critică, diacronică. Deși, *în principiu*, atît Radcliffe-Brown cît și Malinowski acceptau ideea evoluției sociale și declarau că sînt împotriva „pseudoreconstrucției" istorice a evoluționiștilor veacului XIX, greșeala lor consta în faptul că, privilegiind analiza structural-sincronică, ajungeau să neglijeze istoria unei populații, chiar cînd aceasta era, mai mult sau mai puțin, cunoscută. Chiar în volumul editat de către Meyer Fortes și Evans-Pritchard, *Sisteme politice africane* (1940), care a marcat o dată în antropologia politică, erau ignorate efectele colonialismului, dislocările provocate în structura socială și politică a populațiilor cotropite. Etnologii americani R. F. Stevenson (1965) și Elliot Skinner (1964) au arătat că afirmația lui Radcliffe-Brown: „Nu putem avea o istorie a instituțiilor africane" — nu stă în picioare. (Mai tîrziu, Evans-Pritchard, printre ultimele sale lucrări, avea să includă o schiță istorică a statutului zambe).

În general, după 1950, se constată „un colaps al sincronismului". Fred Eggan începe să îmbine analiza funcțională cu date istorice. „În cele din urmă — scria el — antropologii

[1] Radcliffe-Brown și D. C. Forde, Introducerea la *African System of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press, 1950, p. 3.
[2] Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, *op. cit.*, p. 193.

britanici vor descoperi că perspectiva temporală este tot atît de importantă și vor încuraja cercetarea arheologică și istorică" (1954). R. Firth sublinia că, deși fără declarații principiale, antropologi ca Evans-Pritchard, Lucy Mair, Wilson și Hunter etc. s-au preocupat de schimbările sociale. Schapera, Hogbin, Richards, Berndt, Gluckman, Stenning, J. A. Barnes etc. ilustrează de asemeni tendința diacronică. Dar numele cele mai de seamă rămîn Firth și Leach.

Remarcînd nevoia viziunii istorice, pe care o resimt antropologii, „Raymond Firth a mers atît de departe, încît își bazează cea mai mare parte a discuției sale asupra « teoriei dinamice » pe o reconsiderare a contribuției lui Marx. (...) Recent, Firth a lămurit că nu se poate încerca o abordare a teoriei schimbării, dacă nu se reconsideră în mod serios tezele lui Marx cu privire la importanța condițiilor materiale ale producției"[1]. Această convingere, Firth a aplicat-o de fapt într-o bună parte din propriile sale lucrări încă din 1929 *(Primitive Economics of the New Zealand Maori)*.

Spirit critic, Evans-Pritchard a ajuns și el la concluzia importantă că „antropologia socială are mai multe legături cu istoria decît cu științele naturale. (...) Ea studiază societățile ca sisteme morale sau simbolice, iar nu ca sisteme naturale (...) caută modele (patterns), iar nu legi, demonstrează consistența, iar nu relații necesare [cum vrea structuralismul — n.n. C.I.G.], interpretează, mai curînd decît explică"[2].

Comparînd funcționalismul în etnologie, mai ales structuralismul funcționalist al lui Malinowski și Radcliffe-Brown, cu marxismul, M. Harris arată că „funcționalismul marxist evită insipiditatea fundamentală a școlilor funcționaliste sincronice moderne, întrucît neagă [ideea] că toate trăsăturile sistemului socio-cultural ar contribui în mod egal la menținerea acestuia"[3]. Și aceasta pentru faptul că dialectica lui Marx acordă un rol central disfuncțiilor, care provoacă schimbarea sistemului.

Edmund Leach. Argumentînd împotriva funcționalismului, Edmund Leach — socotit azi ca principalul reprezentant de seamă al structuralismului moderat în etnologia engleză — îi reproșează lui Malinowski faptul că „funcționalismul, într-un sens matematic, nu se ocupă de relațiile dintre părțile unui întreg, ci de principiile operatorii ale sistemelor parțiale". El găsește însă opoziții fundamentale între Malinowski și Radcliffe-Brown. După primul savant, fiece societate sau cultură ar fi alcătuită din „lucruri" empirice, discrete (noncontinue): grupuri umane, instituții, cutume. Acestea sînt legate funcțional între ele, pentru a alcătui „un mecanism delicat echilibrat", asemenea echilibrului dintre diferitele piese ale unui ceasornic. Dar ambii etnologi, le reproșează Leach, „plecau de la același punct — de la ideea că o cultură sau o societate constituie un ansamblu empiric, alcătuit dintr-un număr limitat de părți, care sînt ușor identificabile și că dacă compari două societăți, cauți să descoperi dacă părți analoage sînt sau nu prezente în cele două cazuri"[1].

Ca și Lévi-Strauss, căruia îi aduce omagiul său, Leach critică *empirismul* funcționalist. Un etnolog nu poate să se rezume la colectarea faptelor, așa cum nici zoologul la colectarea insectelor, ci are nevoie de o ipoteză, de o teorie prealabilă, de un model, care să-l salveze din impasul în fața căruia se află din pricina haosului de moravuri și instituții contradictorii. În timp ce un Frazer sau Westermark înregistrau senini un noian de fapte contradictorii (morale, sociale, politice, mentale), structuralismul vrea să *explice*, prin teoria variabilelor, aceste fapte eteroclite și care se bat cap în cap. Leach subliniază însă că dacă antropologul va fi stimulat de modele matematice și logice, aceasta nu înseamnă că „demersul lui efectiv trebuie să fie matematic".

Trecînd la o analiză a teoriei lui Malinowski despre raporturile familiale din Trobriand, Leach arată foarte convingător că în timp ce în lucrarea lui despre *Familia la indigenii australieni* Malinowski dovedise că relațiile dintre părinți și copii nu țin de fapte biologice și psihice „universale", ci de „reguli cutumiare" — deci recursese la o explicație sociologică —, în ce-i privește pe trobriandezi, Malinowski pretindea că sistemul de filiație matrilineară s-ar fi datorit părerilor greșite ale acestora sau ignorării raportului dintre copulație și fecundație. Pentru trobriandezi, tatăl nu-i decît „soțul mamei", deci un *aliat*, iar nu o *rudă*. Malinowski renunță la fapte — modul în care concep trobriandezii relațiile parentale — pentru o teorie psihologică. El nu-și dădea seama că la trobriandezi, ca și la australieni, „atitudinile

---

[1] M. Harris, idem, p. 542.
[2] Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Free Press, New York, 1951, p. 60—61.
[3] Marvin Harris, idem, p. 235.

[1] Edmund Leach, *Critique de l'Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968, p. 19.

parentale au o origină pur sociologică"[1]. Leach îi reproşează deci *psihologismul:* în loc să explice psihologicul prin social, Malinowski răsturna raportul.

Leach nu numai că nu contestă, dar şi recunoaşte textual că „principiul esenţial al metodei lui Malinowski era de a considera un sistem ca un întreg şi de a examina raporturile mutuale dintre părţi"[2]. Dar în ciuda informaţiilor preţioase despre trobriandezi, pe care le-a adus etnologiei, prejudecăţile psihologice scoase din psihologia freudiană * îl împiedică pe Malinowski să deosebească pînă la capăt „raporturile biologice şi psihologice de raporturile sociologice"[3].

După cum se vede, Leach, ca şi Lévi-Strauss, dau atenţie — fiecare în măsură diferită — structurii sau raporturilor sociale. Metoda structurală vine să *completeze* şi să *explice* printr-un model cazurile contradictorii. Dacă, de pildă, la trobriandezi este negat tatăl, la tikopia sau la kaşini (studiaţi personal de Leach) este negată mama. În astfel de societăţi „raportul mamă—copil este, în termeni sociologici, [un raport] de alianţă mai curînd decît unul de descendenţă"[4].

Aş vrea să subliniez că Leach urmăreşte cu atenţie nu numai raporturile sociale, ci şi faptele economice şi politice. Bazîndu-se pe Powell, care a studiat *Structura socială în Trobriand* (1956), Leach arată că pentru indigeni o căsătorie este legitimă, dacă părinţii matrilineari ai soţiei dăruiesc soţului darul recoltei, dar numit *urigubu* şi că, în general, fie la trobriandezi, fie la kaşini, „relaţia de alianţă între lignajul tatălui şi cel al mamei se exprimă prin obligaţii economice durabile şi definite într-un chip elaborat"[5].

Leach constată de asemenea dimensiunea politică, ajungînd şi el la concluzia cvasi-unanimă azi că „rudenia prin alianţă joacă un rol politic" sau că, în diferite societăţi, în diferite chipuri, „relaţiile de alianţă sînt folosite pentru a exprima o dominaţie politică".

Alţi autori dezvăluie, în lucrări mai recente, subtextul politic al conservatorismului funcţionalist, anulînd însă nemotivat meritele istorice ale şcolii funcţionaliste.

„În Marea Britanie, curentul ostil cercetării explicative s-a manifestat mai ales în şcoala funcţionalistă, auxiliar

---

[1] Idem, p. 25.
[2] Idem, p. 27.
* De fapt, cum vom vedea, Leach simplifică destul de mult *atitudinile* lui Malinowski faţă de Freud.
[3] Idem, p. 31.
[4] Idem, p. 32.
[5] Idem, p. 35.

eficace al administraţiei coloniale, care şi-a concentrat interesul asupra echilibrelor structurilor şi funcţiilor şi mai ales asupra condiţiilor care le asigură perpetuarea"[1].

Autorii reproşează funcţionalismului — ca teorie etnologică, ceea ce, fireşte, nu infirmă valoarea lucrărilor de teren ale lui Malinowski şi ale altor funcţionalişti — faptul că, după aceştia, „societăţile primitive alcătuiesc sisteme, al căror echilibru şi stabilitate se fundează pe interdependenţa funcţională a părţilor lor; şcoala funcţionalistă desemna etnologiei, ca singura sarcină valabilă, studiul condiţiilor care asigură această interdependenţă"[2].

Eroarea de bază a funcţionalismului, evidenţiată azi nu numai de către „neoevoluţionişti" (J. Steward, L. White, Sahlins, Service, Fred etc.), dar şi de către toţi cei care unesc istoria cu etnologia (Evans-Pritchard, Balandier, Gluckman, Mercier etc.), a fost aceea de a închide ochii în faţa prefacerilor economice, sociale şi ideologice pe care le-au suferit societăţile tradiţionale, mai ales acele prefaceri care s-au accelerat în veacul nostru.

Bilanţul criticilor aduse funcţionalismului şi „abordarea funcţională"

După cum s-a văzut, majoritatea criticilor aduse funcţionalismului se referă la *anistoricitatea* lui, la lipsa studiului schimbărilor, conflictelor şi prefacerilor sociale şi culturale. Tocmai acest al doilea punct de vedere a devenit dominant în antropologia contemporană, fără să excludă analiza structurilor. „Problema *schimbărilor istorice* se află azi pe primul plan al interesului etnografic. Nu mai privim azi culturile popoarelor primitive ca pe nişte fosile [provenite] dintr-o perioadă « originară » ipotetică, ci ca pe nişte plăsmuiri în schimbare, care se află în contact [atît] unele cu altele [cît şi] cu culturile superioare, avînd o devenire istorică.[3] Chiar dacă aceste populaţii primitive nu posedă documente istorice, se cunoaşte prea bine ce şi cum s-a schimbat în viaţa şi cultura lor în ultimele două veacuri, în contact cu europenii. „Noul studiu dinamic al culturii se dezvoltă azi în etnografia mai tuturor marilor ţări."[4]

---

[1] Raoul et Laura Makarius, *Structuralisme ou ethnologie*, Anthropos, Paris, 1973, p. 13.
[2] Idem, p. 281.
[3] W. Mühlmann, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, *op. cit.*, p. 34.
[4] Idem, p. 35.

În fața faptelor și evenimentelor social-politice și culturale petrecute în Africa sau Oceania, funcționalismul, care lega funcțiile diferitelor instituții și cutume de „conservarea echilibrului", s-a dovedit rupt de viață, conservator, atașat de o ideologie „integratoare", care a fost preluată de Parsons. Cum pot fi explicate în lumina unei astfel de concepții „integratoare" un fenomen ca mesianismul și alte expresii ideologice ale rebeliunii și nonintegrării? După cum se va vedea, „antropologia socială", care a pus societățile primitive într-o nouă lumină — în lumina conflictelor și ciocnirilor, a făcut imposibilă menținerea funcționalismului ca *-ism*, ca apăsare exagerată a funcției la un moment dat, fără să pună la îndoială faptul că o instituție, o cutumă, un ritual etc. pot deveni *nonfuncționale*, în sensul că ele *nu mai răspund* nici unei nevoi sociale sau individuale.

„Nu vom sublinia niciodată îndeajuns — scrie etnologul Robert Cresswell — că nu este vorba de a postula raporturi mecanice între infrastructura tehno-economică, sistemele sociale care îi sînt adaptate și ideologiile care justifică aceste sisteme (...). Raporturile dintre economie, societate și ideologie țin de o dialectică în continuă evoluție."[1]

În ce privește practica etnologului, Cresswell crede că ar exista două soluții: sau o descriere detaliată a instituțiilor, credințelor sau formelor literare, artistice etc., sau „*o abordare mai funcțională*", în sensul că putem încerca să atingem „planul structurilor unde apar funcțiile pe care le împlinesc diferitele instituții". Analizăm sistemele de valori și de cunoștințe cu dublul scop de a situa omul în natură și totodată în propria sa cultură. Cristian Bromberger, pornind la analiza ideologiilor, face locul cuvenit limbii și influenței ei asupra culturii, dar refuză să identifice cele două fenomene, căci „a postula un izomorfism între limbă și cultură, a funda o antropologie pe aplicarea *stricto sensu* a metodelor lingvistice presupune că cele două obiecte ar avea aceeași natură și că ar îndeplini aceleași funcții."[2] Autorul citat acceptă existența trăsăturilor comune limbii și culturii, trăsături care atrag metoda structurală: rețea de dependență, situarea unui element material sau ideologic în întregul culturii, ca și situarea fenomenului în relații cu celelalte fenomene ale sistemului din care face parte etc. Pentru ca să evite un punct de vedere predeterminat, Bromberger propune relevarea „funcției sociale" (Calame-Griaule) a lite-

[1] În: *Éléments, op. cit.*, II, p. 213.
[2] Idem, p. 217.

raturii orale, dar cere și diferențierea feluritelor nivele care intră în joc într-un text literar, „pentru ca să evităm tentațiile impresioniste, reducția sociologică sau imperialismul semiologic."[1] Ceea ce înseamnă că analiza textelor literare este obligată să fie simultan estetică, ideologică și sociologică sau, cum spune autorul, să respecte „pluralitatea funcțiunilor pe care le asumă textele."

Într-adevăr, etnografii știu de mult că producțiile orale primitive au diferite funcții: socială, educativă, religioasă, juridică (folosirea proverbelor în litigii, de pildă). O creație primitivă nu poate să nu informeze sau să nu documenteze asupra raporturilor sociale, asupra universului mental etc. Dar *criteriul valoric, estetic*, obligă la distincție între poetic și nepoetic, între o povestire bine închegată, care respectă „legile povestirii" (Brémond), și o relatare deslînată, informă. Spre deosebire de lingvistica descriptivă, etnologul are o viziune mai largă: pe el îl interesează rolul care se acordă limbii în miturile asupra originilor; care limbă și pentru ce este socotită „superioară", acolo unde se vorbesc mai multe limbi; ce cred primitivii despre originea denumirii obiectelor etc. (Pottier, *Ethnolinguistique*, Paris, 1970).

Există un raport cert între structura limbii și structura socială: limba nu-i un obiect monolitic, uniform. „Pot fi evidențiate, la nivel fonetic și fonologic, corelațiile dintre stratificarea socială și uzajele lingvistice: tipul realizării unor anume fenomene poate fi indicele apartenenței locuitorului la cutare sau cutare clasă socială; la fel, vocabularul poate varia în mod sensibil de la un grup profesional la altul"[2], de la o vîrstă la alta, de la un sex la altul. Organizată poetic, limba poate fi cheia visurilor unui grup, „universul valorilor afective" (Georges Mounin).

Am adăuga că, în lumina mișcării antietnocentriste, exemplele de limbă concretă la primitivi, care se aduceau de obicei pentru a dovedi incapacitatea lor de generalizare, de abstractizare, pot fi exemple pentru a specifica influența tipului de cultură, a modului de viață asupra limbii. În limbaj filosofic, am putea vorbi de manifestarea Necesității, a nevoilor sociale vitale: vocabularul referitor la orez de care dispun gilakii (Iran); varietatea termenilor referitori la zăpadă pe care îi folosesc eschimoșii; toponimia amerindienilor kwakiutl, pe care Boas a împărțit-o în două mari categorii — una geografică, legată de cele patru puncte

[1, 2] Idem, p. 221.

cardinale, determinată de nevoia orientării, cealaltă desemnînd locurile după peștii, crabii, fructele și plantele comestibile etc., care pot fi găsiți. Pentru painte lumea naturii se împarte în trei categorii: lucruri care pot fi consumate, lucruri utilizabile și lucruri inutilizabile. Ceea ce a îndreptățit caracterizarea acestei limbi ca fiind a unei „ culturi de subsistență".

Pentru etnolog, arată Bromberger, cel mai important este faptul de a putea sesiza în limbi „sistemul comportamentelor sociale și al atitudinilor. Un astfel de studiu poate dezvălui nu atît structura socială subiacentă, cît dinamica relațiilor sociale dintre membrii unui grup."[1]

Alți etnologi arată că ipoteza interdependenței funcționale a părților unui sistem social și ipoteza suplimentară că orice sistem social se află în echilibru sau tinde să rămînă în el, au făcut adesea să le fie greu sau imposibil funcționaliștilor să admită și să descopere, în sînul sistemului pe care îl studiau, existența contradicțiilor — fie într-o structură socială, fie între mai multe structuri — și a dus la căutarea cauzelor evoluției și dispariției acestor sisteme în afara lor. Această evoluție nu părea să aibă o cauză internă, ci părea să fie produsul unor circumstanțe contingente față de logica internă a acestor sisteme. Întreaga istorie umană apărea ca fiind suma contingentă a tuturor acestor accidente.[2] În *Antropologia socială* (cap. 3), Evans-Pritchard a criticat, pe drept, această concepție „accidentalistă" despre istorie, care ignoră rolul determinant al conținutului structurilor înseși, a ceea ce se petrece *înăuntrul* lor.

Începînd de prin 1950, s-a desemnat, în cadrul etnologiei americane, curentul neofuncționalist, care, opunîndu-se aplicațiilor psihologist-idealiste ale „antropologiei culturale", a preconizat o abordare teoretică pe care a denumit-o „ecologie culturală". Proiectul acestui curent era de a cerceta bazele materiale ale societăților primitive, considerate ca procese specifice de adaptare la medii determinate. Societățile umane erau integrate înăuntrul unui ecosistem, din care făceau parte și populațiile animale și vegetale. „Reînnoirea" funcționalismului părea asigurată prin apelul la teoria sistemelor și teoria comunicării. Din păcate, acest materialism biologist *reduce* complexitatea raporturilor economico-sociale la studierea tehnologiei și a schimburilor biologice și energetice. Partizanii acestui curent au adus un aport indiscutabil în cercetarea, altădată neglijată, a condițiilor concrete ale producției, a regimurilor alimentare și a balanțelor energetice ale unor populații primitive (Richard Lee, J. Steward, Vayda, Geertz etc.)

[1] Idem, p. 236.
[2] M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris, 1973, I, 1.

Din momentul în care integrăm societățile primitive în istorie sau, cum cere etnologia dinamică, le studiem structura socială și culturală nu numai sincronic, ci și diacronic sau istoric, trebuie să tragem toate concluziile din cercetările antropologiei sociale și politice: să recunoaștem stratificările, tensiunile, conflictele sau contradicțiile economice, sociale, politice și ideologice (manifestate în dreptul și morala primitivă, în credințele religioase, în artă și folclor). Numai în chipul acesta vom înțelege *istoric* societățile tribale, adică vom înțelege *specificul* lor față de societățile din istoria antică, medievală, modernă sau contemporană și în același timp vom putea surprinde *trăsături comune* între toate aceste societăți și culturi. Și proprietatea privată, și individualismul, și manipularea mitologiei sau religiei pot fi găsite în societățile tribale și culturile lor. Dar ele îmbracă anumite forme și sînt menținute în anumite *limite* de către tradițiile solidarității tribale, ceea ce nu se va mai întîmpla în istoria societății împărțite în clase.

3 PREZENȚA VALORII ÎN ANTROPOLOGIE

Nu cunoaștem, în literatura etnologică, decît o singură lucrare, care să-și fi propus cercetarea problemei valorilor (R. Firth, *Social Organisation and Values*). Dar noțiunea de valoare apare destul de frecvent în scrierile antropologilor contemporani și — lucru mai important — ea este tot atît de prezentă în subtextul antropologiei contemporane, ca și în cel al economiei politice, sociologiei sau istoriografiei.

Subliniind importanța problemei valorilor atît pentru omul contemporan, cît și în viața societăților tribale, Clide Kluckhohn arăta că este cu totul de acord cu concluzia că „observarea empirică a conduitei umane cere o recunoaștere a rolului normelor". Chiar dacă îl plasăm pe om în istoria naturală a speciilor, nu putem să nu acceptăm că „omul este un animal valorizant; el vorbește și argumentează tot timpul

despre valori şi arată prin conduita lui că valorile într-adevăr contează în ceea ce el face sau se abţine să facă."[1]

După cum se va vedea, gînditori obiectivi şi „neutri", ca Mauss sau Piaget, extind în fond dualitatea structură-funcţie la tripletul structuri, funcţii şi valori. De fapt, chiar structuralistul Lévi-Strauss, fără să utilizeze noţiunea valorii, militează nu numai pentru valorizarea gîndirii primitive, ci mărturiseşte şi caracterul axiologic al concepţiei *lui* despre etnologie: „Ştiinţa noastră îşi va atinge maturitatea în ziua cînd omul occidental va începe să vadă că nu se va putea înţelege pe sine însuşi, atîta vreme cît mai există pe suprafaţa globului o singură rasă sau un singur popor pe care le tratează ca pe un obiect. Numai astfel antropologia se va putea afirma drept ceea ce este în realitate: strădania de înnoire şi de extindere a umanismului asupra întregii omeniri"[2].

Dacă pentru antropologii contemporani valoarea este o noţiune centrală, dar *implicită*, pentru istoria şi teoria culturii această noţiune este *centrală şi explicită*. Dar folosirea ei nu trebuie să ne ducă la axiologism sau „culturalism": nevoia înţelegerii *sensului* culturii primitive ne obligă să cuprindem atît valoarea, cît şi *funcţia* unei structuri politice, religioase, etice, estetice sau teoretice.

De fapt, mulţi antropologi de seamă, atît din trecut, cît mai ales din prezent, fie că s-au interesat de axiologie, fie că au ignorat-o, au fost sensibili la problema valorilor culturii societăţii primitive, întrucît au apreciat instituţiile social-politice, morala, arta şi alte manifestări ale capacităţilor spirituale ale societăţilor primitive. Departe de a separa nejustificat cultura de viaţă, antropologii, studiind *ansamblul* manifestărilor primitivului, au ajuns în chip firesc la o concepţie, implicită sau explicită, despre cultura primitivă ca întreg (structură sau sistem) în care adaptarea inteligentă — iar nu instinctivă — la mediu, se manifestă atît prin tehnica vînătorii, pescuitului sau agriculturii, cît şi prin sculptura în lemn sau prin tehnicile de întărire a coeziunii sociale. Astfel, doi antropologi americani, dintre care unul este marele etnolog Kroeber, trecînd în revistă cîteva sute de definiţii ale culturii, au conchis că majoritatea autorilor înclină spre o astfel de caracterizare: „Cultura constă în modele (patterns) implicite şi explicite ale comportării

[1] C. Kluckhohn, *Culture and Behaviour*, The Free Press, New York 1962, p. 292.
[2] C. Lévi-Strauss, în „Current Anthropology", 1966, nr. 2.

şi pentru comportare (behaviour) dobîndită şi transmisă prin simboluri, inclusiv materializarea lor (...), miezul culturii constă din idei tradiţionale (adică istoriceşte derivate şi selectate) şi în special valorile legate de ele; sistemele culturale pot fi pe de o parte considerate ca produse ale acţiunii, pe de altă parte ca influenţe determinate asupra unor acţiuni ulterioare.[1]"

Mi se pare că definiţia-sinteză la care au ajuns Kroeber şi Kluckhohn are mai multe merite: ea ilustrează concepţia despre cultură ca întreg (Mauss), ca fiind *dominantă* printre antropologi; ea include atît cultura materială, cît şi cea spirituală; definiţia, prin sublinierea importanţei *acţiunii*, reflectă interesul crescînd pe care l-a căpătat antropologia contemporană pentru comportamentul sau *acţiunea* indivizilor şi grupurilor, pentru modul lor de viaţă *(life — way)*, cu alte cuvinte, pentru raporturile sociale dintre ei — dintre grupe, dintre indivizi, dintre individ şi grup.

După cum se arată într-un manual recent de etnologie, deşi etnologul se interesează şi de *antropologia fizică* sau de latura biologică a unei populaţii (rasă, conformaţie etc.), miezul antropologiei este cultura: „antropologia este studiul omenirii şi al culturii"[2]. Este grăitor titlul celui de al doilea capitol al introducerii: „Omul, cultura şi societatea". Autorii studiază succesiv realizările tehnice ale primitivilor, modul lor de producţie şi modul de a se adăposti sub titlul *Răspunsul cultural la ecologie*. Dar o atenţie şi mai susţinută este acordată organizării sociale (statusul şi rolul social, ciclurile vieţii, raporturile dintre sexe, căsătoria, familia, înrudirea); urmează organizarea economică, asociaţiile de vîrstă, caste şi clase sociale, controlul social şi dreptul, politica (p. 141—323). „Expresiei simbolice" îi este consacrată întreaga ultimă parte, în care — o subliniem în chip deosebit — primul paragraf se intitulează „Culture and World View" (Cultură şi viziune despre lume). Această temă premerge analizei religiei şi mitului. (Importanţa acestui *şi* este limpede: mitul nu se confundă cu religia, ci sfera lui se *întretaie* doar cu cea a religiei[3]). Urmează „Credinţele supranaturale, limbajul şi arta".

Ca şi pe istoric, însuşi *obiectul* său de studiu — întregul vieţii unei societăţi — îl obligă pe antropolog să aplice deviza metodologică a lui Hegel: „Adevărul este întregul". Vizi-

[1] Reprodus în Clyde Kluckhohn, ibidem, p. 73.
[2] E. A. Hoebel, E. Frost, *Cultural and Social Anthropology*, Mc Graw Hill, New York, 1976, p. 5.
[3] Vezi C. I. Gulian, *Mit şi cultură*, Ed. politică, Bucureşti, 1968.

unea sau metoda sistemică sau structurală cere înţelegerea elementelor, trăsăturilor sau părţilor unei culturi raportate la întregul acestei culturi. Dar valorizînd aportul funcţionalismului, înţelegem să folosim noţiunea de structură în analiza culturii primitive într-un dublu sens: a) în sensul de „structură socială", adică în sensul sociologic pe care i l-au întipărit funcţionaliştii şi şcoala engleză de „antropologie socială" (inclusiv toţi cei care acceptă şi folosesc rezultatele ei — de ex. Balandier, sau care i-au premers în această orientare, ca, de ex., Thurnwald, Mauss, Radin etc.).

b) în sensul de întregul (structura sau sistemul sau „configuraţia") unei culturi. Acest sens interferează cu cel pe care i-l dă Lévi-Strauss, dar fără să acceptăm postulatele lui teoretice, filosofice. (Am insistat cred suficient asupra acestei necesare detaşări critice faţă de structuralism, deosebind *metoda* structurală, cu excelente rezultate, pe care de altfel le vom folosi şi în lucrarea de faţă — de *ideologia* structuralistă[1].)

Întrucît istoria şi teoria culturii trebuie să utilizeze în chip obiectiv noţiunea de structură, indiferent de autor sau şcoală, vom fi în situaţia de a valoriza sensul ei metodologic dialectic („Adevărul este întregul"), fie că fapte şi analize preţioase se află integrate înăuntrul funcţionalismului, antropologiei sociale, antropologiei structurale sau în lucrările unor autori mai mult sau mai puţin incadrabili într-o anume şcoală. Aşa, de pildă, Ruth Benedict, care a devenit celebră prin cartea *Modele de cultură* (Patterns of Culture), a înţeles prin „configuraţie" ceea ce se înţelege azi prin structură: „După cum arată insistent ştiinţa modernă în multe domenii, întregul nu este doar suma tuturor părţilor sale, ci rezultatul unei articulări şi interrelaţii a tuturor părţilor care au creat o nouă entitate [2].

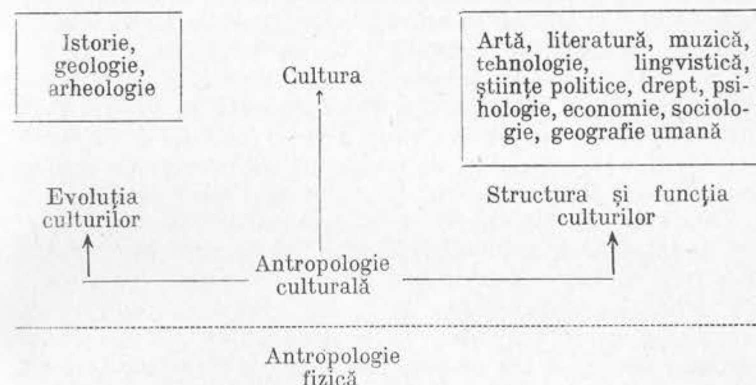
Radcliffe-Brown, încă din prima definiţie pe care a dat-o funcţiei (1935), subliniа că ea „este contribuţia adusă de o activitate parţială la activitatea socială, din care este o parte". Ulterior, el afirma că funcţia socială a unei activităţi sau a unui mod de a gîndi este raportul lor faţă de structura socială la a cărei existenţă şi continuitate aduce o contribuţie.

---

[1] Vezi C. I. Gulian, *Marxism şi structuralism*, Ed. politică, Bucureşti, 1976, şi *Structura şi sensul culturii*, Editura politică, Bucureşti, 1980.

[2] R. Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton, Boston, 1961, p. 47.

Pe unii etnologi i-a interesat conceptul de funcţie, pentru că ea exprimă condiţiile necesare supravieţuirii (nevoile), pe alţii posibilitatea sesizării unităţii culturii (M. I. Herskovits). E. A. Hoebel consideră că antropologii şi folcloriştii care se ocupă de creaţia simbolică, urmează să afle „sensul social şi funcţiile culturale care sînt exprimate indirect în imaginile mitului, artei şi ritualului"[1]. Pentru a arăta subdiviziunile antropologiei sociale şi culturale, Hoebel şi Frost au marcat locul şi rolul studiului *structurii* şi *funcţiei* în următoarea schemă:



Marcel Mauss. Am încercat să arătăm, nu de mult, caracterul echilibrat, „dincolo de structuralism şi funcţionalism", pe care îl are gîndirea sociologică şi etnologică a lui Marcel Mauss. În cadrul lucrării *Structura şi sensul culturii* (Editura politică, 1980), valorizarea gîndirii lui Mauss, considerat drept şef de şcoală atît de către sociologi, cît şi de etnologi, avea semnificaţia unei scrutări mai atente a textelor celui pe care Lévi-Strauss l-a invocat ca „precursor"[2]. Arătam că dacă este îndreptăţit să căutăm idei structuraliste la Mauss, nu trage mai puţin în cumpănă ideile care caracterizează *poziţia consecvent sociologică* a gînditorului francez şi *viziunea istoristă* care străbate opera lui. Dacă Mauss, prin insistenţa asupra „faptului social total", a fost precursorul metodei structurale, care centrează elementele sociale şi culturale în jurul întregului, tot el este acela care declara că realitatea [socială] trebuie studiată „în ceea ce are ea

---

[1] E. A. Hoebel, E. Frost, idem, p. 12.

[2] În introducerea la volumul: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1950.

dinamic". Totodată, Mauss a luminat *caracterul funcțional* al instituțiilor, reprezentărilor, simbolurilor ca *obiect* al sociologiei; acesta este constituit din „instituțiile vii, așa cum ele se formează, funcționează și se transformă în diferite momente"[1]. După el, în orice societate, „totul este, mai înainte de orice, funcție și funcționare; nimic nu poate fi înțeles decît în raport cu întregul, cu colectivitatea în întregul ei"[2]. Mauss a păstrat ideea diviziunii sociologiei în morfologie și „fiziologie socială"; prin aceasta din urmă el subînțelegea o sociologie dinamică a culturii, menită să studieze *structuri și funcții* indisociabil sudate, căci societatea, cuprinzînd oameni, lucruri și plăsmuiri culturale, „constituie un sistem de funcții și funcționări. Este deci vorba iarăși de structură, dar de o structură în mișcare"[3]. Spre deosebire de etnologii funcționaliști, cărora azi li se reproșează în primul rînd anistorismul, Mauss insista asupra tezei sale de bază istorisite: „orice fapt social este un moment dintr-o istorie a unui grup de oameni"[4].

Odată cu expunerea criteriilor metodologice ale totalității — integrarea oricărui fenomen particular în întregul structurii sociale — simultan cu înțelegerea acestui întreg în istoricitatea și funcționalitatea lui, Mauss sublinia *aspectul antropologic* — omul înțeles în totalitatea lui: „Ceea ce a trebuit descris, ceea ce este dat în fiece moment, este un întreg social, integrînd indivizi care sînt ei înșiși totalități (des touts)"[5].

În recenzia, în general pozitivă, pe care a făcut-o cărții lui Wundt despre mit, Mauss aprecia faptul că Wundt ținea seama de sentimente: așteptarea și rîsul, teama și sentimentul moral, exaltarea și destinderea voinței. Dar Mauss îi reproșa lui Wundt toate abaterile de la metoda „sociologic-antropologică", toate încercările „de a explica direct istoria prin psihologia individuală", iar nu prin cea de grup. Această observație critică îi prilejuia lui Mauss să afirme din nou că socialul nu-i explicabil prin vreo psihologie „eternă", veșnic „omenească", invariantă: „socialul nu este ceea ce-i permanent și universal, ci, dimpotrivă, ceea ce se schimbă de la o societate la alta și înăuntrul aceleiași societăți, de-a lungul vremurilor"[6]. Revenea totodată sublinierea categoriei

1 Marcel Mauss, *Oeuvres*, III, Ed. de Minuit Paris, 1969, p. 214.
2 Idem, p. 214.
3 Idem, p. 208.
4 Idem, p. 209.
5 Idem, p. 213.
6 *Oeuvres*, II, p. 205.

dominante a funcției; el îi reproșa faptul că „în nici un loc din studiul său, Wundt nu se preocupă să ne dea o noțiune despre artă, despre fundamentul, despre funcția ei"[1]. Pentru că, arăta Mauss, arta are nu numai o natură socială, ci și efecte sociale. „Această natură și această funcție explică, probabil, persistența și variațiile, universalitatea și instabilitatea sentimentului frumosului."[2]

Marcel Mauss a fost deci nu numai un precursor al metodei structurale (cum a arătat Lévi-Strauss), dar și al celei social-istorice (ceea ce n-a mai arătat Lévi-Strauss...) și totodată al concepției care leagă indestructibil *structura socială, funcția și valoarea*, căci există „în orice simbol, scris sau nescris, figurat sau nefigurat, gîndit sau numai subconștient, în orice fel de a acționa sau a de gîndi (...) pe lîngă o logică impusă (...) o altă valoare. Este o valoare « comună », căci cine spune simbol, spune semnificație comună pentru indivizii unui grup, care acceptă acest simbol, care au ales — într-un chip mai mult sau mai puțin arbitrar, dar în unanimitate — o onomatopee, un rit, o credință, un chip de a munci în comun, o temă muzicală, un dans"[3].

Deși, ca și ceilalți sociologi francezi din școala lui Durkheim, Mauss s-a ocupat precumpănitor de societățile primitive, în recenziile, notele, studiile lui se află risipite numeroase semne de interes pentru o *concepție social-istorică* asupra fenomenelor culturale,cu accentul căzînd pe *comparație*. Comparînd forme istorice de religie, artă, gîndire sau chiar civilizații întregi, putem desluși *tipuri*, dar care nu trebuie înțelese abstract (ca, de pildă, tipurile ideale ale lui Max Weber), ci în concretețea istorică în care ni se înfățișează. Și atunci „tipul superior" se află într-o legătură indestructibilă cu tipul inferior din care a provenit în chip nemijlocit; ele au părți comune, o anumită înrudire, dar prezintă și *deosebiri* ce nu pot fi omise. „În majoritatea cazurilor (...) formele elementare nu dispar complet în fața formelor celor mai înalte, ci persistă sub ele, alături de ele sau chiar înăuntrul celor elementare, ca pentru a depune mărturii asupra originii lor. Așa de pildă în India, *mantra* magică conviețuiește cu rugăciunea ascetică"[4].

A te interesa de tipuri, de structuri care reunesc ceea ce-i comun și esențial în diferite faze istorice ale unui feno-

1 Ibidem.
2 Idem, p. 206.
3 Idem, p. 150–151.
4 Marcel Mauss, *Oeuvres*, I, p. 399.

men social sau spiritual — este cît se poate de necesar. Dar în constituirea tipurilor, „comparaţia se îndreaptă în mod nemijlocit asupra coincidenţelor, în timp ce, atunci cînd vrem să stabilim cauza, deosebirile sînt cele mai instructive"[1].

Punîndu-şi problema unei clasificări a religiilor, Mauss arăta că, în ciuda dificultăţilor încă existente (pe la începutul veacului nostru), se pot distinge „mari categorii". Se vor compara credinţele australiene între ele, pentru că fac parte din acelaşi mediu sau organizare socială. Din acest punct de vedere, *concordanţele* ne solicită atenţia. Dar pentru o analiză comparată de respiraţie mai largă, „dacă nu căutăm în acelaşi timp şi cu cea mai mare grijă deosebirile [dintre religii — n.n. C.I.G.] ne expunem să luăm drept esenţiale asemănări cu totul fortuite, căci lucrurile cele mai disparate pot să se asemene prin unele aspecte"[2].

Interesantă este şi concepţia lui Mauss despre *fondul popular* al culturii. În legătură cu cartea lui A. Dieterich *Mutter Erde*, Mauss scotea în evidenţă importanţa fondului popular pentru istoria religiilor, după cum cu alt prilej arăta importanţa tradiţiilor. Cartea lui Dieterich îi apărea lui Mauss ca o dovadă că „fără a ignora sau a interpreta greşit religiile clasice şi formele lor superioare, însăşi studierea lor poate fi reînnoită prin cea a fondului lor popular şi primitiv. Trebuie mai întîi să considerăm riturile şi sensul lor în societăţile primitive, apoi să mergem la riturile şi ideile care trăiau în straturile inferioare ale populaţiilor din antichitate, în sînul cărora s-au păstrat credinţa şi mitologiile naive pe care s-a înălţat totul"[3].

Marcel Mauss a vorbit, în treacăt, despre *structura culturii*. Încă din 1913, el scria o *Notă despre noţiunea de civilizaţie*, temă la care avea să revină aproape două decenii mai tîrziu în comunicarea *Les civilisations* (1929). În această notă din 1913, Mauss atrăgea atenţia asupra specificului fenomenului civilizaţiei: spre deosebire de alte fenomene sociale, o civilizaţie nu este strict legată de un anume sol sau de un grup social, ea putînd depăşi graniţele geografice sau istorice ale unui singur popor. Desigur că sociologul care a scris lucrarea *Naţiunea* nu avea să nege existenţa culturilor naţionale. Dar Mauss voia să releve faptul că aşa cum anumite unelte, tehnologii sau fenomene lingvistice se gă-

[1] Ibidem.
[2] Idem, p. 398.
[3] Idem, p. 135.

sesc la mai multe popoare, tot astfel anumite credinţe, cutume sau forme estetice transgresează un teritoriu limitat. Aşa, de pildă, „la chefferie" ca organizare politică se găseşte la polinezieni şi africani; totemismul este foarte răspîndit etc. Dar, atrăgea el atenţia, s-a constatat că fenomenele care prezintă acest grad de răspîndire nu sînt independente unele de altele; în general, ele sînt legate într-un sistem solidar. Se întîmplă foarte adesea ca unul din ele să le implice pe celelalte. Clasele matrimoniale sînt caracteristice pentru un întreg ansablu de credinţe şi practici, care pot fi regăsite în întreaga Australie. Absenţa olăritului este o trăsătură distinctă pentru Polinezia. Toate popoarele care vorbesc o limbă indo-europeană au un fond comun de idei şi instituţii. Aceste fapte îl făceau pe Mauss să avanseze următoarea ipoteză: „Nu există fapte izolate, ci sisteme complexe şi solidare, care, fără să fie limitate la un organism politic limitat, sînt totuşi localizabile în timp şi spaţiu. Acestor sisteme de fenomene, care îşi au unitatea lor, propriul lor fel de a fi, este adecvat să li se dea un anume nume; ni se pare că cel mai potrivit este cel de civilizaţie"[1].

Ca sociolog consecvent, Mauss, după ce trăgea atenţia asupra caracterului sau virtuţilor unei civilizaţii (creştine, mediteraneene, nordamericane etc.), se întreba: cărui organism social îi corespunde? Căci a lăsa civilizaţia „în aer", a o trata ca pe o entitate generală, universală, cum făcuse Comte, nu este posibil, „deoarece atunci se lasă deoparte realitatea concretă, pe care observatorul o poate atinge cel mai bine şi în chipul cel mai imediat: organismele sociale, marile personalităţi colective, care s-au constituit de-a lungul istoriei"[2]. Prin astfel de caracterizări — „mari organisme sociale (...) constituite istoric" — Mauss deschidea perspectiva unei *tipologii istorice*. Afirmaţie pe care o sprijinim şi pe faptul că ulterior, în comunicarea despre civilizaţie, Mauss avea să ajungă la concluzia că o civilizaţie are ca suport sociologic „o familie de societăţi". De la ideea unui mare număr de societăţi, a unei „familii" de societăţi care au aceeaşi cultură, la ideea unui tip social-istoric de cultură, nu mi se pare o mare distanţă.

Mauss se opunea acelor teorii evoluţioniste care vorbeau despre o civilizaţie unică; el voia să conexeze civilizaţia cu „înlănţuirea cronologică şi geografică a societăţilor"[3].

[1] Mauss, *Oeuvres*, II, p. 453.
[2] Ibidem.
[3] Idem, p. 457.

Demersul inductiv va permite, arăta Mauss, să se stabilească „o genealogie de fapte, secvențe mai mult sau mai puțin sigure, fără de care este imposibil să concepi fie istoria, fie evoluția comunității"[1].

O altă observație prețioasă este distincția pe care o făcea sociologul francez între fenomenele social-politice și cele culturale. Primele „nu se pot internaționaliza", fiindcă ele sînt fenomene de „morfologie socială", adică, în terminologie marxistă, țin de bază, de structura socială și politică. Miturile, poveștile, limbile, cunoștințele, formele și idealurile literare etc. nu țin de istoria unei societăți determinate și de aceea, în limbajul nostru, ele sînt valori și se pot „desprinde" și circula.

Ca sociolog consecvent, Mauss încheia încă odată cu îndemnul de a nu studia faptele de civilizație, cultura „în sine", ci de a descoperi „cauzele din care a provenit (...) interacțiunile colective de diverse tipuri"[2]. Oare noțiunea aceasta atît de largă de „interacțiuni colective" nu permite înăuntrul ei și opozițiile, ba chiar antagonismele sociale? Mai ales dacă ținem seama, cum aminteam într-alt loc, cîtă atenție a dat Mauss opozițiilor „reglate" în societatea primitivă și interesul lui (ca și cel al lui Bouglé) pentru fenomenul castelor.

Reflecții deosebit de sugestive găsim la Mauss cu privire la *stilul culturii*. El recunoștea că sistemele sau structurile culturale au un *facies*, un stil, dar se împotrivea hotărît ca analiza acestui stil să se reducă la desprinderea *unei* trăsături dominante: analiza trebuie să se sprijine pe *toate caracterele*. „Și aceste caractere n-au decît o trăsătură comună, care cere să fie luată în considerație: ceea ce constituie forma arbitrară definită, singulară, ceea ce se numește un tip"[3].

Definirea tipului de cultură *reproduce astfel în chip riguros definiția structurii:* tipul trebuie să fie compatibil cu sau dedus din *totalitatea* trăsăturilor, solidare între ele, ale unei culturi. Un tip de cultură nu poate fi deci, cum concepe Sorokin, „sensualist" sau „ideațional", pentru că nu vom găsi niciodată în istorie vreun tip istoric de cultură care să fie numai „ideațională", sau numai „sensualistă". Sau, cum credeau Berdiaev sau Northrop, tipuri de culturi numai mistice sau numai „estetice".

[1] Idem, p. 461.
[2] Idem, p. 455.
[3] Idem, p. 469.

O altă trăsătură distinctivă a civilizației constă, după Mauss, în faptul că este nu numai „opera unei voințe colective", căci *o cultură relevă o opțiune:* „cine spune voință umană spune: alegerea între diferite opțiuni posibile"[1].

Este adevărat că pentru a ilustra această idee importantă, Mauss n-a găsit cele mai semnificative exemple. El pomenește de mituri și povești, de structura unei locuințe, de unelte sau de îmbrăcăminte: „totul are un tip", totul implică o alegere. Desigur că alegerea se poate detecta și în acceptarea sau refuzul unei mode, a unei ornamentații sau unelte etc., dar marile opțiuni se referă la problemele vitale ale unei clase sau societăți: de a cerceta sau de a ignora natura, de a accepta sau de a răsturna o structură social-politică, de a realiza sau nu o anume ideologie, inclusiv setul ei imanent de valori.

Cerînd raportarea oricărui fenomen cultural la structura socială în cadrul căreia funcționează, Mauss a fost deci departe de a concepe determinismul social în chip rigid, sociologist, el formulînd cît se poate de clar ideea opțiunii. Tipurile de cultură (în ansamblu) sau tipurile de morală, religie etc. nu răsar în mod spontan peste capul oamenilor, nici nu sînt explicabile prin structura mentală a umanității, structură care ar fi pretutindeni aceeași (Lévi-Strauss).

Referindu-se la formele rugăciunii și în general la evoluția reprezentărilor religioase, Mauss scria: „dacă formele cele mai organizate sînt și cele mai rudimentare, acestea nu conțin în ele însele cauza evoluției lor. Clasificarea genealogică ne dă un tablou al genezei, dar ea nu ne face să cunoaștem factorii determinanți. Forțele care transformă sistemul rugăciunii îi sînt în chip necesar exterioare". Iar în ce privește încercarea de a găsi în spiritul uman legile propriilor transformări cum o face Lévi-Strauss, Mauss declara categoric: „Nu le vom găsi în constituția mentală a individului. Legile generale ale reprezentării umane fiind pretutindeni identice cu, ele însele, nu pot explica o atare diversitate de tipuri"[2]

În contrast cu intelectualismul structuralismului abstract, Mauss a subliniat puternic importanța *atitudinii*. „Căci, după noi, un fenomen social este explicat atunci cînd s-a descoperit cărui grup îi corespunde și cărui fapt de gîndire și de acțiune îi corespunde ", scria Mauss în 1927, în studiul programatic despre obiectul, diviziunile și metoda sociologiei.

[1] Idem, p. 470.
[2] Idem, (I), p. 396–397.

El atrăgea atenția că un grup social nu-i niciodată pasiv și că ceea ce apare ca instituție, creație artistică, practici religioase „sînt pline de acte, de activitate, de acțiune, de impresii". Grupul social, fie mai extins sau mai redus, are o *unitate de voință*. Reacțiile lui unitare (statistic) se constituie din „toate aceste mulțimi de imponderabile, de tendințe, de instinct, de imitații, de idei comunicate, de sentimente pasagere".[1]

Și deși era un spirit însetat de concret, care controla riguros orice ipoteză prin fapte concrete, istorice, Mauss nu șovăia să accepte ideea concepției despre lume: „Aici se justifică ideea profundă a metafizicii germane, a filozofiei germane: « Weltauschauung », o concepție despre lume (...). Societatea inspiră într-adevăr o atitudine mentală și chiar fizică membrilor ei".

Gîndirea suplă, orizontul deschis pe care l-a păstrat totdeauna marele sociolog francez, i-au îngăduit să înțeleagă raportul dialectic dintre individ și colectivitate. Marcel Mauss a arătat că pe măsură ce s-au acumulat cercetările etnografice de teren, reflecția asupra lor a descifrat o structură dialectică, iar nu „mecanică", a coeziunii sociale. În 1931, el scria: „Putem acum să ne dăm seama de chipul în care, de la începuturile evoluției sociale, diversele subgrupe, uneori mai numeroase decît chiar clanurile pe care le secționează, pe scurt: diversele structuri sociale se pot îmbuca, încrucișa, suda, pot deveni coerente"[2]. Arătînd că vechea imagine a amorfismului, a unei unități globale nearticulate, a clanului, nu este corespunzătoare, Mauss sublinia totodată că diviziunile, competițiile, uneori ciocnirile interne ale structurii tribale nu-i anulează, ci îi explică mai bine unitatea specifică: „Astfel toate grupurile se îmbucă unele în altele, se organizează unele în funcție de altele prin prestații reciproce, prin întrețeserea generațiilor, a sexelor, a clanurilor și prin stratificări de vîrstă"[3].

Mauss ajungea să stabilească existența a două tipuri de coeziune: cea datorată unei discipline consimțite de toți și cea provenită dintr-un fel de organizare; el remarca „multiple deosebiri de poziție în interiorul grupelor și subgrupelor, ceea ce antrenează multiple discipline". În sfîrșit, grupele acționează unele asupra altora pe calea *educației*, *tradiției* și *păcii*. Căci atunci cînd o societate este coerentă,

---

[1] Idem, (III), p. 224–225.
[2] M. Mauss, *Oeuvres*, III, p. 18.
[3] Idem, p. 20.

armonioasă și într-adevăr bine disciplinată, forța ei, poate fi dublată prin armonie, cu condiția ca ea să se bucure de pace"[1].

Mauss a revenit asupra acestor caracterizări ale societății tribale, reținînd armonia socială ca valoare supremă a tuturor societăților și cerînd reintegrarea ei în problematica sociologică: „Această chestiune a armoniei normale între sexe, vîrste și generații și între diversele subgrupe (...) această chestiune a armoniei diverse și armonia generală și morală normală a societății, această chestiune a dispărut în spatele orizontului sociologic. Trebuie să o repunem însă pe primul plan al cercetării și discuției"[2]. Prin această sugestie, Mauss punea de fapt atît *problema structurii originare* a culturii, cît și pe cea a *alterării ei*, idee pe care o vom aplica în analiza concretă a unor aspecte ale alienării în diferite culturi primitive.

Jean Piaget. Prin formația sa multilaterală, marele psiholog și gînditor care a murit recent (1980) ilustrează în chip grăitor necesitatea deschiderii științelor social-umane spre tripticul categoriei *structuri, funcții și valori.* Părerile lui Piaget ne apar ca deosebit de prețioase, pentru că atît prin felul său de a gîndi, cît și prin sarcina în fața căreia a fost pus (de a expune tendințele principale în științele sociale contemporane), concluziile lui se remarcă prin *obiectivitate.* Obligat să confrunte probleme și realizări ale sociologiei, economiei, psihologiei, lingvisticii etc., Piaget s-a ferit de ispita de a ierarhiza aceste științe, de a o considera pe vreuna drept model pentru toate celelalte. Piaget n-a urmărit să promoveze o anume știință la rang de model (cum face Lévi-Strauss cu etnologia și lingvistica), ci să desprindă sugestiile fertile din realizările și metodologiile diferitelor științe social-umane. Piaget nu s-a gîndit să ierarhizeze științele umane sau să le afle un model unic, pentru că el era conștient că nu este posibilă reducerea acestor științe nici la modelul biologic, nici la alte modele, deoarece „domeniul uman rămîne specific din cauza existenței culturilor, care se transmit în model social, și care comportă o complexitate inextricabilă de factori"[3].

Odată cu sublinierea acestui punct de plecare, ni se pare că trebuie relevat și faptul că Piaget, spre deosebire de definiția pe care o dădea structurii în *Le structuralisme* (1968),

---

[1] Idem, p. 20.
[2] Idem, p. 24.
[3] Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Ed. didactică și pedagogică, București, 1972, p. 233.

unde vedea structura ca fiind de un singur tip, ca un sistem autoreglat independent, în lucrarea de care ne vom ocupa el anunță de la început *dualitatea* tipurilor de structură: „primele se realizează pentru că modul lor de constituire depinde de invenția deductivă sau de decizia axiomatică (structuri logico-matematice) sau de cauzalitatea fizică (de exemplu, structuri de „grupe" în mecanică etc.), sau, pentru că aceste structuri constituie forma de echilibru final sau momentan stabil al unei dezvoltări anterioare, mentale (structuri ale inteligenței) ori sociale (structuri juridice etc.). Celelalte sînt, dimpotrivă, în curs de constituire sau de reconstituire, modurile de producere ținînd de procese vitale (structuri biologice) sau de o geneză umană spontană ori „naturală" (prin opoziție cu formalizările): structuri intelectuale sau sociale în formare etc."[1].

Această deosebire între structuri stabile și structuri în devenire constituie un criteriu metodologic fundamental pentru a nu extrapola caracteristicile unui tip de structură asupra celuilalt, cu alte cuvinte pentru a nu considera fenomenele sociale (inclusiv creațiile culturale) prin prisma unică a stabilității, autonomiei și autoreglării. Grupul social sau subiectul uman, arată Piaget, „în calitate de constructori de structuri", constituie centre de funcționare (sau de structurare), iar nu structuri realizate odată pentru totdeauna, într-un regn atemporal. Tot atît de important este și faptul că „autoreglarea structurii" nu se mai poate reduce, în cazul structurilor în formare, la ansamblul de reguli sau de norme caracterizînd structura realizată" și mai ales faptul că „în situația structurilor pe cale de constituire sau de permanentă reconstituire(...) schimbul nu mai este limitat la reciprocități interne, cum este cazul între substructurile unei structuri realizate, ci comportă o *parte importantă de schimb cu exteriorul*"[2]. Aceste caracterizări se aplică perfect fenomenului culturii: el nu poate fi înțeles doar prin legăturile sale interne (legături între diferitele forme ale culturii), ci cere neapărat și „schimbul cu exteriorul", interacțiunea în care se află cu societatea în schimbare.

Într-un alt context al lucrării sale, Piaget reia *critica eliminării subiectului*. Referindu-se la „științele antropologice și marile curente filosofice sau ideologice", Piaget critică empirismul, pentru că reduce experiența savantului și a subiectului uman în general „la simpla înregistrare a datelor

[1] Idem, p. 235.
[2] Idem, p. 235–236.

observabile, în loc să vadă în ea, ca alte epistemologii, o structură activă a obiectelor, totdeuna în acord cu acțiunile subiectului și cu încercările sale de interpretare"[1]. Într-adevăr: fie că o numim empirism sau neopozitivism, concepția aceasta despre fenomenele social-umane nu ține seama de specificul lor, de implicația sau imixtiunea firească a *atitudinilor și reacțiilor umane*. Fenomenul istoric sau sociologic trebuie înțeles prin altă prismă decît fenomenele fizice sau chimice. Neopozitivismul presupune o conștiință fictivă, abstractă, desprinsă de implicațiile practice în care se află oamenii. El decretează o detașare a conștiinței intelectuale de conștiința valorică, a gîndirii de etos, de problematica vitală, existențială, de atitudinile și reacțiile afective și valorice pe care le avem în chip firesc față de natură, societate și noi înșine. Cînd studiem natura din punct de vedere fizical sau biologic, excludem subiectivitatea noastră. Dar cînd discutăm problema poluării, de pildă, introducem punctul de vedere uman, ne referim la binele sau răul care decurg din poluare pentru oameni. Empirismul sau pozitivismul propune o dezinterpretare a lumii, o anihilare a prezenței umane și a reacțiilor umane față de lume, care impun imperios *conduite, acțiuni* și *valorizări*.

În mod concret, ca psiholog, Piaget urmărește îndeaproape erorile unui empirism inapt să sesizeze atît structurile, cît și semnificațiile care izvorăsc din *prezența subiectului* în raportul S → R (stimul-răspunsuri). El arată că „empirismul pur conduce la fărămițarea atomistă a comportărilor și exclude orice structuralism (...) prin însăși decuparea problemelor"[2]. Vechea convingere asociaționist-analitică, după care complexul este suma elementelor, a dizolvat percepția în senzații fără să mai adauge nimic. Activitatea subiectului se reducea astfel la reasamblarea asociațiilor destinate să lege senzațiile cu imaginile sau imaginile între ele; percepția, noțiunea, judecata etc. erau astfel rezultatul adăugat și factice. Astăzi există tendința ca însăși schema S → R, în sfera învățării, de pildă, să nu fie înțeleasă liniar (→), ci circular (⇆), ceea ce include organismul, subiectul. Unificarea explicativă în cîmpul psihologiei nu depinde numai de experimente și de stabilirea unor legi. Eterogenitatea va dăinui atît timp, cît nu se va urmări și respecta faptul că „viața intelectuală își are rădăcinile în viața organică, se

[1] Idem, p. 73.
[2] Idem, p. 128.

dezvoltă în viața socială și se manifestă prin structuri multiple"[1].

Piaget reliefează rolul subiectului nu pentru că s-a ocupat personal de problema eului sau a personalității, ci pentru că are o viziune dialectică, obiectivă, asupra fenomenelor psihice și a carențelor empirismului. Experiența lui îndelungată de psiholog experimental îl ferește de orice bănuială de extrapolare psihologistă. De aceea, sînt cu atît mai prețioase considerațiile lui epistemologice generale despre structuri, funcții și valori.

Piaget se alătură lui Bertalanffy în susținerea noțiunii de „sistem deschis", și, fără a propune dominanța modelului biologic, cere ca orice structură să fie înțeleasă atît sub acel aspect al ei care poate fi considerat la un moment dat „static", cît și sub aspectul fluxului continuu de schimburi cu exteriorul. A considera „static" o structură înseamnă doar a sesiza *ceea ce se păstrează* în cursul schimbărilor. Dar ea „este în principiu dinamică, deoarece constituie forma, mai mult sau mai puțin stabilă, a transformărilor permanente"[2].

Piaget desprinde două aspecte de bază sub care se înfățișează fenomenul funcției: 1) orice substructură are un rol sau o funcție în raport cu structura totală; (un element sau o substructură este util sau dăunător structurii organismului); 2) orice structură are o funcție. Concluzia lui, valabilă pentru toate științele social-umane, este că „nu există structură fără funcționare și nici invers"[3] și că, totodată, „orice funcție sau funcționare comportă alegeri sau soluții între elementele interne sau externe"[4].

După Piaget, considerațiile de mai sus duc la concluzia că există „trei mari categorii de noțiuni: structurile sau formele de organizare, funcțiunile, surse de valori calitative sau energetice, și semnificațiile. Toate trei dau naștere evident unor probleme, fie diacronice sau de evoluție și de construcție, fie sincronice sau de echilibru și de reglare, fie unor schimburi cu mediul"[5].

Oricît ar apărea această terminologie ca „biologică", nu este totuși vorba decît de o analogie, permisă atunci cînd se pune problema mecanismelor comune ale științelor antropologice. Faptul că civilizațiile nu sînt organisme, nu ne împiedică să recunoaștem legăturile dintre cultură, societate și

[1] Idem, p. 134.
[2] Idem, p. 237.
[3] Idem, p. 238.
[4] Ibidem.
[5] Idem, p. 240.

individ. O astfel de analogie — faptul că o cultură se află în interacțiune cu un grup social, după cum un organism se află în interacțiune cu mediul înconjurător — nu este riscantă și nu înlocuiește cîtuși de puțin analiza concretă a tipului de interacțiune. Faptul că o substanță este utilă sau are valoare energetică pentru un organism nu trasează un model de interpretare biologică a utilității faptelor de cultură; după cum am arătat cu alt prilej, necesitatea spirituală pe care o relevă faptul de cultură se află la alt nivel, față de necesitatea psihică, precum și față de cea biologică. În al doilea rînd, orice element din afară care servește organismului sau psihicului unui individ se epuizează în această utilizare sau utilitate, pe cînd opera artistică, teoretică, norma morală etc. prin simplul fapt că include valori, intră în circuitul valorilor universale, depășind o anume utilitate sau funcție concretă, legată de o anume structură socială și antropologică.

Întrucît expunerea problemelor de către Piaget, făcută dintr-un punct de vedere cu adevărat „total", obiectiv, exprimînd tendințele generale în științele umane ale epocii noastre și relevînd dorința de a fructifica diferitele abordări metodologice, dar marcînd totodată și limitele lor, are uneori un caracter prea abstract, care cere exemplificări și discuții concrete, ni se pare necesar să însoțim concluziile lui Piaget cu un comentariu, menit să lege definițiile lui generale de problema culturii.

În capitolul „Reguli, valori și semne", Piaget nu numai că abordează problema valorilor pentru a o lega de cea a structurii și funcțiilor, dar ia și poziție față de structuralismul lui Lévi-Strauss. Deși îl citează în parte ca „sociolog" — ceea ce însă nu se potrivește decît pentru analiza societății tribale —, deși apreciază rezultatele metodei structurale în etnologie, Piaget scrie că aceste categorii fundamentale (structuri, funcții, valori) se prezintă sub forme diferite, după cum cercetătorul se plasează într-un punct de vedere teoretic — abstract sau ține seama de comportamentul subiecților și chiar de modul în care acesta se răsfrînge în conștiința lor. „În cazul primului dintre aceste două puncte de vedere specialistul va căuta astfel limbajul cel mai obiectiv pentru a descrie structurile și o va face în termeni variabili, dar în principiu formalizabili ori matematizabili; el va descrie, de exemplu, structurile de rudenie prin expresii ale sistemelor algebrice, ca Lévi-Strauss" sau prin alte scheme cibernetice etc.

„Dar nici unele dintre acestea nu privesc direct *conștiința subiectului*"[1].

Acestei abordări, care la Lévi-Strauss are și halo-ul unei teoretizări metodologice, Piaget îi opune metodologia care include *subiectul*, — uneori conștiința, alteori și inconștientul. Așa, de pildă, în cercetările pe care le-a făcut asupra dezvoltării inteligenței la copil și adolescent, deși a căutat să traducă structurile operațiilor intelectuale în structuri logico-matematice, Piaget arată și „modul în care aceste structuri se traduc în însăși conștiința subiectului", însoțirea lor de justificări intenționale. Un astfel de fenomen îi apare lui Piaget nu ca o structură abstractă, ci ca „un ansamblu de reguli sau de norme intelectuale"[2]. În sociologia juridică sau chiar în logica axiomatică se întîmplă același lucru: formalizarea sau axiomatizarea nu exclude aspectul normativ. Ziembinski, Weinberger, Peklov, Prior și alții au ajuns la o logică a „normelor".

Piaget distinge, în sfîrșit, „un alt mare sistem de noțiuni care interesează experiența trăită de către indivizi, în viața lor intelectuală sau în relațiile lor colective", respectiv „sistemul de valori sau luarea la cunoștință a utilităților funcționale"[3]. El propune clasificarea valorilor trăite în valori de finalitate — cum ar fi valorile morale și valorile juridice — și valori de randament, cum sînt valorile economice și praxiologice.

În al treilea rînd, Piaget relevă existența, în toate domeniile comportamentului uman, a unor sisteme de semnificații, dintre care cel mai important, *dar nu unicul*, este sistemul limbajului.

Am redat concepția lui Piaget despre problemele și mecanismele comune ale științelor social-umane pentru a reliefa caracterul ei larg, suplu și comprehensiv, care are ca pivot convingerea despre „egalitatea" acestor științe, convingerea că nu există o „regină" a științelor, care să se impună ca model metodologic, deoarece nu se poate ignora sau violenta specificul vreuneia din ele. Piaget este însă conștient de faptul că mulți savanți și gînditori nu stau pe astfel de poziții obiective. De aceea el revine, în trei capitole care încheie lucrarea sa, asupra raportului dintre structuri și norme, asupra raportului dintre funcționare și valori și asupra semnificațiilor și sistemelor lor.

[1] Idem, p. 241 (subl. ns.).
[2] Idem, p. 242.
[3] Idem, p. 243.

Structuri și funcții

După cum se știe, departe de a fi un adversar al structuralismului, Piaget a căutat să evidențieze caracterul lui de noutate și necesitate în evoluția metodologiei. Ca psiholog, el știe foarte bine că explicațiile de tip atomist, empirist, reprezintă o fază depășită în istoria psihologiei, deși asociaționismul se mai manifestă și în zilele noastre, de pildă în teoria asociaționistă a învățării (școala lui Hull). Piaget arată că recăderile în atomism au loc din pricina empirismului, îmbinat cu neîncrederea față de unele teorii și cu credința că empirismul ar fi mai fidel față de faptele observabile.

Piaget nu numai că arată superioritatea structuralismului față de empirismul atomist, dar subliniază deosebirea dintre structuralism și alte concepții metodologice cu care s-ar putea confunda: gestaltismul, holismul (totalități emergente), concepția lui Durkheim despre întregul social etc. Gestaltismul și durkheimismul au avut meritele lor istorice, dar și-au dovedit treptat carențele metodologice. Astăzi, gestaltismul (de pildă Köhler și Wertheimer în domeniul inteligenței, K. Lewin în cel al afectivității și al psihologiei sociale) este considerat că a realizat *descrieri* bune, dar nu explicații.

În ce privește structuralismul, pe care Piaget îl consideră o metodă de avangardă în științele social-umane, el îl apreciază ca valoros numai dacă este înțeles relațional, adică „în măsura în care formulează cu titlu de realitate primară sistemele de interacțiune sau de transformare"[1], subordonînd în chip hotărît orice fenomen „interacțiunilor formatoare" sau genetice. Piaget crede că poate regăsi această tendință metodologică și în matematici (curentul burbakist) și în biologie (Bertalanffy), unde s-a manifestat ca o depășire a opoziției sterile dintre atomismul pseudomecanicist și vitalismul holist.

Marile probleme interdisciplinare — tema lucrării lui Piaget — se vădesc a fi: 1) *compararea* structurilor după domeniul lor de aplicație; 2) confruntarea între *geneze* și *structuri;* 3) *natura structurilor.* Aceste trei probleme sînt într-adevăr strîns legate între ele; toate trei sînt de un interes vital pentru metodologia istoriei și a teoriei culturii aplicată la studiul societății și culturii primitive.

[1] Idem, p. 248.

Piaget se mulţumeşte să ilustreze justeţea punctului de vedere al *structuralismului genetic* prin exemple din psihologia genetică; este vorba de căutarea unor „izomorfisme parţiale", căutare care are sens numai dacă i se dă o semnificaţie concretă şi genetică. O astfel de cercetare cere să fie împlinite două condiţii: „1) să poată determina transformările necesare pentru a se trece de la o structură vecină la o alta şi mai ales 2) să poată demonstra genetic sau istoric că aceste transformări sînt realizate efectiv..."[1].

Strîns legată de condiţiile cerute cercetării este opţiunea care depăşeşte cele două alternative unilaterale: geneze fără structuri sau structuri fără geneze. Piaget arată că în timp ce metodele atomist-empiriste duc la genetism fără structuri (poate că doar la fapte izolate fără structuri), iar gestaltismul la structuri fără geneză, „problema centrală a structuralismului în ştiinţele biologice şi sociale este aceea de a pune de acord structura cu geneza, orice structură comportînd o geneză, urmînd a fi *concepută ca trecere (însă ca trecere formatoare) de la o structură de pornire la o structură de sosire* (subl. n. — C.I.G.). Cu alte cuvinte problema fundamentală este aceea a filiaţiei structurilor"[2].

În sfîrşit, a treia problemă este aceea de a fi conştienţi de caracterul mental-instrumental al structurii — cînd este numai atît — şi de a decide dacă structura este nu numai un model operativ, ci este *in re*, în fenomene înseşi. Structura este numai a subiectului — şi în ce măsură? sau este a obiectului însuşi? Trebuie reţinută constatarea obiectivă a lui Piaget, că „în majoritatea situaţiilor, modelele utilizate în ştiinţele umane sînt situate, mai mult decît modelele fizice şi chiar biologice, la jumătatea drumului între « model » şi « structură » (...) între schema teoretică referitoare, în parte, la deciziile observatorului şi organizarea efectivă a comportamentelor"[3]. Deşi se rezumă doar la punerea problemei, Piaget atinge o problemă crucială în filosofie şi anume aceea a confruntării dintre *gîndire* şi *obiect*. Din *acest* punct de vedere, opoziţia s-ar putea traduce în termenii raţionalism clasic — raţionalism dialectic, pentru că este vorba de chipul în care raţiunea a trebuit să facă experienţa că între formele ei (Kant: „formele intelectului") şi realitatea concretă, caracterizată prin devenire, eterogeneitate şi contradicţii, — rămîne un decalaj care trebuie acoperit. După

[1] Idem, p. 251.
[2] Ibidem.
[3] Idem, p. 253.

cum a arătat pe larg E. Meyerson în *Identité et réalité*, raţiunea a tins şi tinde spre identităţi, spre formalizabil şi atemporal, iar mersul gîndirii, dezvoltarea reală a cunoaşterii, reprezintă şi trebuie să fie în continuare o depăşire continuă a „structurilor subiectului" — dacă vrea realmente să cunoască obiectul sau, cum formulau atît de nimerit Roger Bacon şi Hegel: să se „supună obiectului".

Merită reţinut faptul că Piaget vede şi problema cauzalităţii în lumina conflictului dintre empirişti (pozitivişti) şi structuralişti. În sensul că primii, pentru a-şi apăra poziţia, vorbesc despre un „empirism cauzal", pe cînd ceilalţi caută structuri, care să explice schimbările fenomenelor. Piaget consideră că „dacă astfel de structuri există, formarea lor, transformările lor interne şi autoreglarea lor sînt cele la care se reduc problemele de cauzalitate". Dar, adaugă el, evitînd structuralismul autonomist, „în această perspectivă, cercetarea dependenţelor funcţionale nu este decît o etapă spre descoperirea mecanismelor structurale"[1]. În ce priveşte propria sa opţiune (între pozitivism şi structuralism), Piaget se înscrie ca partizan a ceea ce se poate numi „structuralism genetic", curent pe care îl vede manifest în psihologia dezvoltării, în studiul „gramaticilor generatoare", în lingvistică, precum şi în economia şi sociologia de inspiraţie marxistă. De fapt „structuralism genetic" relevă azi toate ştiinţele social-umane ca ştiinţe istorice, inclusiv etnografia, estetica şi teoria literaturii, artei etc. prin latura lor istorică.

Structură şi sens. Analiza naturii structurii este reluată de Piaget cu prilejul definiţiei sistemelor de reguli. Spre deosebire de o lege care domină într-un sector al naturii, „o regulă se recunoaşte prin faptul că ea obligă, dar că poate fi deopotrivă violată sau respectată"[2]. Ca exemplu concret, în domeniul juridico-politic, Piaget citează faptul că „în dezvoltarea istorică a societăţilor, idealurile democratice s-au impus în funcţie de schimbările de structuri"[3].

Desigur, s-ar putea aduce şi alte nenumărate exemple pentru a dovedi raportul inextricabil dintre structuri sociale şi norme. Dar ceea ce îl interesează pe Piaget este, după cum s-a văzut deja, relevarea conexiunii dintre *structură şi sens* în ştiinţele sociale, el relevînd astfel caracterul deformant al acelor abordări structuraliste, care vor să facă abstracţie de întrepătrunderea dintre structură şi sens în cîmpul fenome-

[1] Idem, p. 254.
[2] Idem, p. 255.
[3] Idem, p. 256.

nelor sociale. Prezența subiectului, a omului, a comportamentului lui, a activității de alegere sau respingere a unor norme — deosebește riguros fenomenul social (și individual) de fenomenul matematic, lingvistic sau biologic.

„Deschizînd" structurile, cerînd respectarea interacțiunilor dintre structuri, Piaget stabilește coerența, consecvența metodologică. Căci dacă o structură mentală, psihică, juridică, morală, estetică etc. relevă un sens înăuntrul ei, trebuie căutat mai departe de unde a apărut această finalizare, pe care structurile matematice, lingvistice sau fizice nu le cunosc. Concluzia lui Piaget, care are ca îndreptar confruntarea dintre *fapt social* și *fenomen* natural, este că „studiul regulilor sau al faptelor normative constituie deci un sector important al aceluia al structurilor, și este cu atît mai important cu cît el asigură legătura dintre structură și însuși comportamentul subiecților (...) asemenea reguli se observă în toate domeniile care interesează științele umane de vreme ce, chiar în demografie, este imposibil, de pildă, a disocia proporția nașterilor de diferitele reguli morale și juridice"[1]. Și Piaget amintește că Durkheim a sesizat, prin noțiunea „constrîngerii", caracterul normativ al tuturor faptelor sociale.

Deși nu se ocupă de sociologie mai mult decît de o altă știință socială, mi se pare important faptul că pentru Piaget rezolvarea problemei sensului structurii constă mai întîi în conexarea ei cu problema funcției, apoi *căutarea rezolvării ambelor probleme în direcția determinismului social*. Această căutare este exprimată cît se poate de clar, deși lapidar, în întrebarea pe care Piaget o socotește strict necesară: „dacă regulile sau obligațiile sînt în mod necesar de natură socială"[2]. Relevînd că în unele fenomene psihice (de exemplu, structuri perceptive) componenta socială este foarte slabă, Piaget arată că în alte fenomene psihice, ca de pildă regulile logice sau morale, componenta socială este indiscutabilă. Piaget relevă drept o problemă importantă studierea comparată a *tipurilor de obligații*, stabilirea unei *ierarhii a varietăților de structuri* și confruntarea regulilor din domenii diferite pentru a lumina *interferențele* dintre ele. (Un sistem juridic de pildă este ireductibil la reguli logice sau morale, dar interferează cu ele).

Înțelegînd să cerceteze normele în contextul viu în care se află ele pentru om — în societate, în istorie — Piaget

[1] Ibidem.
[2] Ibidem.

formulează problematica normelor în chip dialectic, cel puțin în ce privește echilibrul aspectului diacronic cu cel sincronic. Este semnificativă însăși definiția normei: ea este „prin însăși natura sa, instrumentul esențial de legătură dintre diacronic și sincronic"[1]. Căci relevînd specificul „conservator" al normei, de fapt acela de a da coerență, stabilitate, certitudine, modului de viață al unei clase, societăți, grupări etc., Piaget subliniază imediat *formarea* și *evoluția normelor*, ca și a structurilor. Stabilitatea normelor nu este o calitate misterioasă, ele nu se bucură de un har aprioric și etern: „noi structuri sau norme pot să modifice mai mult sau mai puțin profund sensul precedentelor, chiar dacă ele nu le înlocuiesc"[2]. Și semnalînd importanța mare a problemei de comparare interdisciplinară, care este cea a *uniformității sau varietății* raporturilor dintre diacronic și istoric în *funcție de diferitele tipuri de structuri sau norme*, Piaget, într-o notă, relevă faptul că „această problemă coincide dealtfel cu unul din aspectele raporturilor dintre logică și istorie, așa cum sînt formulate în literatura marxistă: raport de continuitate istorică în formarea unui sistem și dependență structurală în interiorul sistemului considerat (aceasta ca reacție împotriva abordărilor anistorice, încă atît de frecvente în unele discipline")[3].

Istoria tehnologiei, a științelor, evoluționismul, psihologia genetică și zoopsihologia, ca și sociologia comparată — toate aceste științe și concepții științifice arată că „rațiunea nu s-a format decît prin etape și continuă să evolueze"[4], poziție polar opusă celei care se degajă din *Gîndirea sălbatică* a lui Lévi-Strauss. Am adăuga însă, că în spiritul interdisciplinar în care este scrisă cartea lui Piaget, dezbaterea a ceea ce este structural invariant și istoric variabil, ar putea pune problema impactului socio-istoric, afectiv, praxiologic, normativ etc. asupra structurii intelectului.

Părerile lui Piaget despre dezvoltarea rațiunii se întîlnesc cu concepția lui Hegel și a lui Marx despre valoarea relativă a fiecărei teorii (cu diferențe după discipline): o teorie științifică nu este niciodată înlăturată, ci integrată. Aceasta, crede Piaget, este valabil și pentru structurile logico-matematice. Spre deosebire de teorii și structuri raționale, în sistemele de norme, discontinuitatea poate fi foarte marcată, deoarece ea „rămîne (...) subordonată echilibrului

[1] Idem, p. 269.
[2] Ibidem.
[3] Idem, p. 334.
[4] Idem, p. 270.

regimului politic şi, în caz de revoluţie, sistemul întreg este abrogat în avantajul unuia nou, fără legătură cu precedentul"[1]. În general, în cazul sistemelor de norme frapează întrebarea: „pînă la ce punct depinde omul contemporan de istoria sa?"[2]

Piaget are toată dreptatea cînd afirmă că istoria civilizaţiei reprezintă din ce în ce mai mult o operă interdisciplinară, „în care istoria ştiinţelor şi a tehnicilor, istoria economică, sociologia diacronică etc. trebuie să analizeze în mod convergent, nenumăratele aspecte ale aceloraşi transformări"[3]. Ultimul cuvînt îl are deci explicaţia istorică fără să se diminueze meritul relevării acelor structuri — sisteme de valori, după noi — care răsar din cercetările convergente.

Istoria rămîne metoda ultimă, pentru că, scrie Piaget, chiar „ceea ce pare să se prezinte ca factori netemporali (...) nu au devenit astfel decît în funcţie de procesele constructive şi de echilibrările care urmează a fi reconstituite"[4].

*

Cred că este de prisos să mai insistăm asupra importanţei intervenţiei lui Jean Piaget în dezbaterile actuale asupra structuralismului. Critica, discretă în formă, dar categorică prin conţinutul ei, pe care o aduce structuralismul abstract, antidialectic, adică anistoric şi antivaloric, îşi trage ponderea dintr-o exemplară rigoare şi obiectivitate a gîndirii, nutrite dintr-o vastă experienţă ştiinţifică, din familiaritatea cu problemele metodologice interdisciplinare şi din capacitatea şi atracţia pentru teoretizarea filosofică.

4 VIZIUNEA DESPRE LUME ŞI DEMERSUL HERMENEUTICII EXISTENŢIALE

După cum am încercat să arătăm în *Bazele istoriei şi teoria culturii* (1975) — „baze" în primul rînd metodologice — fenomenele morale, religioase, artistice sau teoretice nu pot

[1] Idem, p. 272.
[2] Ibidem.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

fi explicate direct sau nemijlocit prin structura socială şi schimbările ei. De aceea am propus introducerea, în mod *explicit*, a nivelului uman între societăţi şi culturi. Spunem „explicit", pentru că de fapt orice istorie a literaturii sau artei, a religiei sau filosofiei implică probleme de viaţă şi o soluţie a lor (viziunea despre lume); ele sînt prezente în creaţia artistică, într-o doctrină filosofică sau religioasă. Numai sociologismul vrea să ignore acest nivel mijlocitor, care este „omul în situaţie", după expresia lui Sartre. Cercetarea culturii primitive ne arată că nici în culturile tribale cele mai fruste nu se poate vedea *direct* baza lor socială, căci aceste culturi nu sînt „transparente", deşi sînt simple. Ca să înţelegem semnificaţia tabu-ului sau a miturilor, a simbolicii ornamentaţiei sau a sculpturii, ca să sesizăm semnificaţia unui dans sau a unei ghicitori — trebuie să le ataşăm la *viziunea primitivă sau arhaică despre lume.* Folosim în mod deliberat termenul „viziune", deoarece termenul „gîndire" are un sens mai detaşat, mai contemplativ sau mai obiectiv.

Aristotel respingea mitul, pentru că nu posedă rigoare conceptuală. Pentru acelaşi motiv respingea Hegel gîndirea simbolică. Este de înţeles poziţia exclusivistă în filozofie a acestor doi mari reprezentanţi ai raţionalismului, dar istoria culturii trebuie să aibă o poziţie mai suplă, mai largă, mai *comprehensivă.* Căutînd *semnificaţii* — în instituţii, cutume, simboluri şi creaţii foarte depărtate de noi — metoda hermeneutică trebuie să practice „comprehensiunea" sau „înţelegerea" lor *(das Verstehen)*, iar nu să le judece din punctul de vedere al rigorii conceptuale. Un idol tribal sau un desen simbolic preistoric au valoare semnificativă sau documentară pentru viziunea despre lume a unei societăţi, care nu-şi propunea traducerea ei într-un sistem de gîndire articulat, ci manifestarea unor atitudini, dorinţi, temeri, a unor sentimente sau a unor nevoi vitale, existenţiale — fie asigurarea succesului vînătorii, a fertilităţii pămîntului sau a îndepărtării duhurilor rele. Caracterul „fantastic", neraţional etc. al acestor simboluri sau creaţii artistice nu le devalorizează decît din punctul de vedere al istoriei gîndirii raţionale, ştiinţifice.

Noţiunea „viziune despre lume" nu este un rezultat inevitabil al faptului că unii filozofi s-au ocupat şi se ocupă de cultura primitivă. Pentru a risipi astfel de păreri, trebuie să amintim că etnologi cu orizont teoretic au fost aceia care au introdus această noţiune în etnologie. Încă în 1898, Frobenius publica volumul *Concepţia despre lume a popoa-*

relor primitive (Die Weltanschauung der Naturvölker). O cotitură decisivă în studierea gîndirii primitive a fost lucrarea lui Paul Radin *Primitive Man as Philosopher* (1927, ed. II-a, 1955). G. Bateson, Ruth Benedict, Jean Cazeneuve, E. P. Dozier, D. Forde, C. Geertz, Griaule, Graebner, E. A. Hoebel, Leenhardt, C. Kluckhohn, Robert Redfield — sînt numai cîteva nume reprezentative pentru această orientare, care este astăzi legitim recunoscută ca o temă ce nu poate lipsi nici chiar dintr-un manual. Astfel, primul paragraf al capitolului „Expresii simbolice" din manualul lui E. A. Hoebel și Frost se intitulează „Cultura și viziunea despre lume" (Culture and World View), iar Stanley Diamond a editat o culegere de studii pe această temă *(Primitive Views of the World*, New York, 1964*)*.

Este de la sine înțeles că primitivii, nescriind cărți de filosofie, nu putem găsi de-a gata viziunea lor despre lume. Ea trebuie reconstruită; etnologul, filozoful sau istoricul culturii trebuie să realizeze o sinteză, atît din nenumăratele cutume, moduri de comportare, instituții, cît și din variatele creații folclorice, avînd un caracter sacru, profan sau ambivalent (simultan sacru și profan). Viziunea despre lume a primitivilor nu este rodul curiozității *pure* asupra modului cum a apărut lumea, umanitatea, arta, magia etc. Primitivii *au nevoie* de unificarea atitudinilor, conduitelor, reprezentărilor și normelor lor de viață, pentru a face față situațiilor în care îi pune lumea (natura, societatea și propria lor structură).

Unul din fenomenele specifice etosului primitiv, fenomen asupra căruia au căzut de acord etnologii, este *nevoia de ordine* sau oroarea față de haos. Pentru primitiv, ordinea lumii nu este un deziderat intelectual, ci o nevoie existențială de certitudine: că soarele și luna vor răsări, că pomii fructiferi și plantele cu care se hrănesc vor continua să rodească etc. După cum scrie Redfield, viziunea primitivă despre lume se referă la „structura lumii, așa cum este omul conștient de ea". Triburile primitive au concepții morale, religioase, juridice etc. diferite, dar istoria și teoria culturii caută ceea ce-i *comun*, *general*, în concepțiile amerindienilor, ale australienilor, ale eschimoșilor sau africanilor. „Instituțiile, raporturile sociale, artele și tehnologiile variază în întreaga lume, manifestate în forme observabile, dar sub ele se află postulatul existențial care orientează atitudinea particulară a vieții lor și mijloacele prin care ei își organizează cultura" [1]. De regulă, primitivii transferă eroului civilizator sau strămoșilor felul în care ei gîndesc și acționează, modul lor de a simți, de a valoriza și de a judeca, nefiind conștienți că viziunea despre lume le aparține, că ea este bunul lor. Dar este remarcabil faptul că în convorbirile lor cu antropologii, primitivii sînt foarte conștienți că viziunea lor despre lume este diferită de cea a antropologului care îi studiază.

Viziunea despre lume apare deci ca *un fel de a trăi, de a cunoaște și de a valoriza lumea*. Caracteristică este unitatea sau consistența viziunii despre lume, faptul că ea penetrează toate actele, moravurile, credințele și creațiile. Avînd aceste caracteristici, viziunea despre lume ne duce spre ideea structurii unei culturi. Ruth Benedict a surprins foarte bine caracterul simultan existențial și valoric (normativ) al unei culturi, marcînd totodată, în mod implicit, că „modelul" unei culturi intră în structura ei: „Culturile (. . .) înseamnă mai mult decît suma trăsăturilor lor. Putem să știm totul despre distribuția formelor căsătoriei, a dansurilor rituale și de inițiere ale adolescenților — și totuși să nu înțelegem nimic despre cultură ca un întreg" [2].

Spre deosebire de „gîndire", care poate subsuma un tratat de logică, de epistemologie sau de istoria esteticii, un eseu literar sau un tratat teologic, „viziunea despre lume" nu implică neapărat cunoașterea fenomenelor, ci uneori doar exprimarea nevoilor existențiale și a valorilor în lumina cărora este concepută o cutumă, un mit sau o poveste. Viziunea despre lume se poate citi și în cel mai modest cîntec primitiv, într-o incantație magică, într-un colind sau într-un proverb. Demersul hermeneutic nu caută deci raporturi cauzale, ci descifrează un *sens existențial* în creația din toate tipurile.

Hermeneutica este o disciplină filozofică mult discutată în ultimele două decenii, deși ea are rădăcini în antichitate, apoi la Schleiermacher, Dilthey și Husserl.

Hermeneutica, în concepția filozofului francez contemporan Paul Ricœur, de pildă, înseamnă înțelegerea semnificației unei vieți spirituale străine, ea este totodată inextricabil legată de antropologia filosofică și de teoria culturii, în cele din urmă de axiologie. După Ricœur, „însăși munca de interpretare dezvăluie sensul profund de a învinge o distanță, o îndepărtare culturală, de a-l familiariza pe cititor cu un text care i-a devenit străin și de a încorpora sensul [acestuia]

[1] E. A. Hoebel, E. Frost, *op. cit.*, p. 325.
[2] Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 47.

înțelegerii prezente pe care o poate avea un om despre sine însuși"[1]. După alți autori, ca, de pildă, Alwin Diemer, hermeneutica este o disciplină „care cercetează fenomenul « comprehensiune »(*Verstehen*, înțelegere), elementele, structurile, tipurile, precum și premisele acestui fenomen"[2].

Ricœur pune întrebarea capitală: „Cum este posibil ca aceste semnificații obiective ale creațiilor spirituale să fie reluate și înțelese de o altă ființă istorică?"[3] Această din urmă întrebare este o întrebare pe care, cu alt prilej, am socotit-o problema metodologică-cheie pentru *valorizarea* creațiilor culturale ale altor epoci decît cea prezentă. Soluția ne apare ca o împletire dintre *explicație* (care vizează condițiile obiective, Necesitatea istorică și antropologică) și *valorizare* (care desprinde valorile spirituale de Necesitatea istorico-socială care le-a dat naștere). Este de la sine înțeles ce importanță are *aplicarea* hermeneuticii în înțelegerea unei creații spirituale depărtate în timp și spațiu, deci și pentru *înțelegerea* culturii primitive.

Raporturile pe care se străduiește să le descopere antropologia, ca și istoria culturii, între reprezentări religioase, cutume, concepții și o structură socială, unitară (omogenă) sau contradictorie — sînt întotdeauna binevenite, dar numai pregătitoare, pentru că ele *ne permit să înțelegem concret specificul unei situații existențiale:* cum vor și pot oamenii dintr-o anume perioadă istorică să-și rezolve problemele vitale ale situației lor în lume. Evoluția tehnologică și socială a unui popor ne arată doar modificări economice și sociale, care fac ca *oamenii* să-și pună probleme noi sau să dea răspunsuri noi, în raporturile de tensiune pe care le au *între ei*, *față de natură* și *față de ei înșiși*.

Hermeneutica este știința și arta interpretării culturii. În gîndirea modernă, spre deosebire de științele naturii care procedează prin stabilirea raporturilor cauzale dintre fenomene, hermeneutica va căuta *sensul* creației spirituale. Firul roșu care ne va călăuzi în analiza variatelor plăsmuiri ale societăților tribale, de la cutume și instituții pînă la mituri și povești, va fi deci înțelegerea *sensului existențial* pe care le au aceste plăsmuiri, adică *funcția* și *valoarea* pe care le au în mod real, într-o anumită situație istorică, pentru *societatea* care le-a făurit. A înțelege sensul unui tabu sau al unui stîlp

[1] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Ed. du Seuil Paris, 1969, p. 8.
[2] A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*, Econ, Düsseldorf, 1977, p. 15.
[3] Paul Ricœur, idem, p. 9.

totemic, a le tălmăci structura prin dubla prismă a funcției și valorii în contextul unei anume structuri sociale — nu înseamnă funcționalism. Căci din moment ce înlăturăm erorile funcționaliste ale echilibrului static, adaptării și conservării — rămîne conceptul curat, metodologic, al funcției.

Dar aceste funcții ale magiei, artei sau moralei tribale nu sînt explicabile doar prin raportarea la baza lor economică și la structura social-politică. Dacă nu facem apel la problematica omului, la dorințele, angoasele, speranțele, valorile etc., cristalizate în incantații sau poeme, mituri sau sculpturi, nu vom reuși decît să punem unele alături de altele două serii de fenomene, nelegate între ele: de o parte fapte economice, sociale și politice, de alta — plăsmuiri spirituale. Între ele rămîne un hiatus. Odată cu exprimarea simțului artistic, moral sau al curiozității, creațiile spirituale, fie primitive, fie din orice perioadă a istoriei culturii, vehiculează afecte. Încărcătura emoțională, oricîte pagini seducătoare a scris Lévi-Strauss, pentru a o elimina din structura mitului, nu poate fi volatilizată nici din mituri, nici din cîntece, nici din proverbe. Dar, firește, nu-i vorba de emoțiile unui individ sau altul, deși, evident, ele există în lirica primitivă. Este vorba despre emoțiile, tensiunile, atitudinile și răspunsurile (deciziile) pe care le provoacă în ansamblul oamenilor primitivi raportul cu *natura*, cu *societatea* și cu *ei înșiși*.

„Oricît de variate ar fi culturile primitive, ele constituie răspunsuri distincte la probleme, care, în fond sînt aceleași, [probleme] puse de biologia umană și de generalitatea situației umane. Orice modele (patterns) de viață ale unei societăți trebuie să ofere căi aprobate și sancționate pentru a face față unor condiții universale ca: existența a două sexe; lipsa de ajutorare a copiilor; nevoia satisfacerii unor cerințe biologice elementare cum sînt foamea, nevoia de căldură, instinctul sexual. Există, de asemenea, anumite necesități ale vieții sociale (. . .) indiferent de locul și tipul culturii în care se desfășoară această viață. Cooperarea în vederea subsistenței și pentru alte scopuri cere un anumit minimum de conduită reciprocă (. . .) și de valori acceptate în comun"[1].

Pentru științele sociale, rădăcinile înțelegerii nu pot fi decît societatea (istoria) și omul. Hermeneutica nu dorește să înlocuiască nici științele istorice din care se nutresc istoria și teoria culturii, nici estetica, nici etica, nici filosofia (cum propune în mod exagerat Gadamer). Hermeneutica filosofică, arată Ricœur — și punctul lui de vedere ni se pare foarte

[1] Clide Kluckhohn, *op. cit.*, p. 294.

măsurat și justificat — trebuie să arate cum se înrădăcinează însăși interpretarea în „l'être au monde". „Există mai întîi ființa în lume *(l'être au monde)*, apoi înțelegerea, apoi interpretarea, apoi ceea ce se spune" [1].

Omul în lume, într-o lume istorică, într-un raport de tensiune cu această lume, cu victoriile și înfrîngerile, cu limitele și realizările lui — aceasta-i rădăcina hermeneuticii, iar nu doar ceea ce omul spune. „Numai în acest chip pot fi biruite iluziile și pretențiile unui *Cogito* idealist, subiectivist, solipsist" [2]. Semnele, individuale și obiective, ca și creațiile spirituale, se înfățișează ca „un drum ocolit", ca mediumul prin care „se exprimă și se explicitează dorința existenței și efortul de a exista... (ibid.). Este existențială nevoia de hrană, de a învinge dușmanul, de a soluționa fricțiuni înăuntrul grupului, nevoia omului de a se obișnui cu ideea morții sau nevoia comunicării și a exprimării (dans, cîntec, proverbe etc.) — din toate aceste nevoi materiale și spirituale este alcătuită *problematica existențială*. Credința într-o lume viitoare, aidoma celei de pe pămînt, asceza primitivă sau stilul sculpturii din Benin nu pot fi înțelese — după cum se va vedea din numeroase exemple și analize — direct din baza economico-socială. Fenomenele spirituale nu sînt supuse tipului de cauzalitate care domnește în natură. Este o cauzalitate sui generis, un fel de suită de *declanșări* care pornesc de la economic și social, se repercutează asupra psihicului și spiritului, dar nu determină într-un fel sau altul creația mitică sau artistică etc., ci lasă deschise *alternative* pentru *opțiuni*. Dar aceste opțiuni, oglindite în felul de viață, sînt înrădăcinate în nevoile existențiale.

În ce privește gîndirea primitivă preistorică, mai precis a omului din paleolitic, dacă ea nu avea un caracter abstract și rațional pronunțat, în schimb „trebuie să fi fost mult mai important faptul că gîndirea primitivă — o putem numi astfel — era de regulă îndreptată mai mult spre substanțial și trupesc". Ceea ce nu l-a împiedicat pe omul primitiv să conceapă, dincolo de realitatea imediată, existența unor puteri cu caracter antropomorf, mai curînd decît a unor puteri impersonale. „Nu există nici un temei să credem că omul timpuriu, întocmai ca și oamenii de azi cu o cultură simplă, n-ar fi avut la origine un interes viu-existențial față de sine și față de lumea lui" [3].

---

[1] Ricœur, idem, p. 261.
[2] Idem, p. 262.
[3] K. J. Narr, *Urgeschichte der Kultur*, Kröner, Stuttgart, 1968, p. 61.

O întreagă literatură filosofico-eseistică, de tradiție platonică, a făcut ca imensa majoritate a celor care s-au ocupat de problema valorilor — fie ei filosofi, esteticieni, istorici ai artei sau religiei etc. să considere și să trateze valorile „în sine", desprinse, ba chiar în opoziție cu Necesitatea (economică, social-istorică, biologică, psihică). Pare chiar nedemn să atașezi cele mai sublime creații ale spiritului omenesc de economie sau biologie. Și totuși, în istoria culturii moderne, trei mari gînditori care domină orizontul ideologic al epocii noastre, au cerut conexarea dialectică a valorilor cu Necesitatea: Marx, Nietzsche, Freud. Sînt tocmai acei trei precursori de seamă ai hermeneuticii, pe care filosoful francez Paul Ricœur îi numește „maeștri ai bănuielii". Ai bănuielii că, deși sînt diferite și chiar opuse, prin natura lor, nevoii elementare de hrană, instinctului sexual sau setei de afirmare și putere, valorile sînt totuși legate, într-un fel sau altul, de aceste necesități biologice, psihice și sociale. Valorile sînt în același timp legate de Necesitate și opuse Necesității, iar hermeneutica existențială este acel demers metodologic, care își propune să descopere Necesitatea sub valori, să citească probleme și situații existențiale la rădăcina creațiilor culturale. Demersul hermeneutic înseamnă *interpretare*, dar o anume interpretare. După cum am încercat să arătăm recent, una din orientările de seamă ale teoriei și criticii literare contemporane este aceea a *hermeneuticii literaturii* (Sartre, Hugo Friedrich, Jean Starobinski, Serge Doubrovsky) [1].

După esteticianul Mikel Dufrenne, un aspect al lumii — subiectul ca atare — nu este poetic, ci devine poetic în poem. Prin limbajul poetic ni se dezvăluie un nou aspect al expresivității. Expresia este puterea pe care o are semnificantul de a extinde semnificatul pînă la dimensiunea unei lumi. Dar această raportare la lume implică pentru Dufrenne o anume viziune, plină de valențe, *asupra raportului dintre om și lume*. „A fi pe lume nu înseamnă numai a fi în lume, ci înseamnă a fi capabil de lume, a te deschide acestei a treia dimensiuni, potrivit căreia obiectul sau conceptul încetează uneori de a fi plate și răspîndesc sensul în toate direcțiile" [2]. De aceea a pătrunde în lumea unui poet este mai mult decît descoperirea unor anume imagini, este descoperirea unui sens care trece dincolo de imagine. Poemul, în ansamblul lui, este o poartă care deschide o lume.

---

[1] Cf. *Structura și sensul culturii*, III, § 1, 8, 10, 11.
[2] M. Dufrenne, *Poeticul*, Editura Univers, București, 1971, p. 110.

Merită subliniat, în contextul de față, că noțiunea de sens are la Dufrenne, ca și în concepția noastră axiologică, o extensie dialectică. *Sensul poemului este „o experiență în care se angajează profund o existență*, iar lumea este ilustrarea acestei experiențe“ [1].

Hugo Friedrich propune o „schemă ontologică“ pentru înțelegerea filosofică a poeziei lui Mallarmé, schemă care este de fapt o dialectică a conflictului cu realitatea,— trăirea nesatisfacției pe care o provoacă „neantizarea“ realității și înlocuirea ei prin limbajul poetic. Am spune, gîndindu-ne la unele doctrine anexistențiale (budismul, Schopenhauer, Kierkegaard), că poezia lui Mallarmé, ca și cea a precursorilor și a urmașilor săi, este un analogon estetic al acestor doctrine, care, nesatisfăcute de existența dată, cer o *altă* existență, fie ea a neantului (budismul, Heidegger) sau a limbajului. Astfel de atitudini nu sînt pur pesimiste, atunci cînd neantizarea se împletește cu trăirea libertății eului, manifest mai ales prin creație. Hugo Friedrich insistă asupra ideii „distrugerii realității“ la Mallarmé; poetul însuși afirmase, într-o scrisoare din 1867 către Lefebvre: „Distrugerea a devenit Beatrice a mea“. Cîteva decenii mai tîrziu, în 1895, Mallarmé afirma că umanității i-a revenit cinstea de a da glas „spaimei pe care o are de sine“. Întrucît nici idealitatea nu-i tangibilă, iar sila existențială se extinde și asupra propriului eu, singura salvare rămîne crearea unei *alte* existențe prin limbaj.

Hugo Friedrich descoperă deci rădăcinile patetice (în sensul unei trăiri a suferinței) ale acestei poezii definite în mod curent ca simplă și limpede creație cerebrală, magie exclusivă a cuvîntului. Friedrich merge de la efect la cauză și, întrebîndu-se ce a putut determina o astfel de concepție estetică, află o atitudine etică, o „disonanță ontologică“ sau, mai simplu, un conflict existențial.

Cartea lui Doubrovsky *De ce noua critică?* (Paris, 1966) este o pledoarie, dar în spirit critic, pentru „noua critică“ sau, mai bine zis, pentru înnoirea criticii.

Doubrovsky își mărturisește deschis datoria față de Sartre. Fără a fi un „sartrian“, cum este etichetat uneori în mod simplist, Doubrovsky demonstrează, în întreaga lui carte, că, dacă îți pui cinstit întrebările „ce este literatura?“ și „ce este critica?“, nu poți să nu accepți următoarea consecvență: dacă literatura înseamnă exprimarea omului în opera scrisă, critica este *descifrarea sensului* acestei exprimări.

---

[1] Idem, p. 112.

Doubrovsky se raliază concepției sau metodologiei totalizante a lui Sartre: sensurile psihologic, existențial, metafizic, social-istoric etc. nu sînt „în afara“ operei, ci alcătuiesc însăși structura, „textura“ sau țesătura ei. Iar *sensul* operei „nu este dat în întregime dintr-o dată: îl dobîndim din anume perspective (...). De aici, pluralitatea criticilor posibile, care corespund pluralității semnificațiilor reale“ [1].

În ce privește cîmpul larg al tuturor formelor culturii, arătam adeziunea la hermeneutică a unor mari gînditori ca Max Weber, Wilhelm Dilthey, Ernest Cassirer, Paul Ricœur, precum și a multor autori contemporani preocupați de problema simbolului.

În ce privește cultura primitivă, mi se pare vrednic de subliniat faptul că un antropolog ca Stanley Diamond confirmă aproape textual teoria noastră despre *dialectica necesității și valorii*. Diamond scrie că ceremoniile primitive sînt prototipic dramatice în două sensuri. În primul rînd, „ele afirmă lupta omului pentru valoare într-un cadru social dat, confirmînd identitatea individului în fața situațiilor existențiale ca moartea sau pubertatea“ [2]. Totodată, ceremoniile reprezintă o modelare a individului de către societatea tribală. Dar în același timp, fiecare individ își are momentele lui de glorie, întrucît adolescentul sau mortul concentrează atenția tuturor. Situațiile existențiale, riturile de trecere în perioadele de criză, nu impietează asupra valorii personalității. Situațiile existențiale nu impietează nici asupra altor valori, cum sînt cele artistice. Căci, după Diamond și alți antropologi, ceremonia primitivă existențială a fost poate „forma primară a artei“, generînd dansul și masca, mitul și cîntecul...

Caracterizînd manifestările cu caracter așa-zis „artistic“ al bolnavilor mentali, R. Huyghe observă că în acestea se micșorează *„aderența obiectivă la realitate“*. Și el face legătură cu tendințele subiectiviste, iraționaliste, ale artei contemporane: „Trebuie să observăm că în arta modernă slăbește de asemenea această aderență și adesea chiar dispare; creația interioară nu mai întîlnește nici o reținere: de aici poate atracția pe care o exercită în zilele noastre arta nebunilor“ [3].

Caracterizarea unui tip de artă după „aderența“ sau inaderența la realitate, așa cum o concepe acest eminent este-

---

[1] S. Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique?* Mercure de France, Paris, 1968, p. 45.

[2] S. Diamond, *Primitive Views of the World*, Columbia Univ. Press, New York, 1964.

[3] René Huyghe, *L'art et l'homme*, Paris, 1957, I, p. 76.

tician și istoric al artei, semnifică relevarea caracterului existențial sau anexistențial al viziunii despre artă. După cum se va vedea din interpretările unor autorități ca Boas, Adam, Sydow, Fagg, Armstrong etc., în arta primitivilor este prezentă viziunea lor vitalistă despre lume, complexul, simbolic redat, al concepțiilor lor despre viață și moarte, duhuri și strămoși, frumos și urît.

În *Nostalgia originilor*, Mircea Eliade și-a exprimat punctul de vedere metodologic în istoria religiilor — termen pe care îl acceptă, fără să renunțe însă la termenul german „*Religionswissenschaft*" (Știința sau teoria religiei). Eliade arată că culegerea de date și fapte empirice, activitate predominantă azi în istoria religiilor, nu-i suficientă; este necesară „studierea semnificației acestor date (...) Fie că-i place aceasta sau nu, istoricul religiilor nu și-a isprăvit munca prin reconstituirea istoriei unei forme religioase sau prin degajarea contextului ei sociologic, economic sau politic" [1]. Mircea Eliade nu pune cîtuși de puțin în umbră necesitatea și valoarea studierii condițiilor istorice în care a apărut și s-a dezvoltat o religie. El consideră istorismul ca o trăsătură importantă a perioadei de la sfîrșitul veacului XIX și începutul veacului XX, „o nouă ambianță, nutrită din Nietzsche și Marx, Dilthey, Croce și Ortega y Gasset" [2]. Viziunea istoristă s-a prelungit pînă la Heidegger și Sartre, iar faptul că omul contemporan și-a acceptat istoricitatea „l-a ajutat pe occidental, în primul rînd, să se lepede de ultimele vestigii ale angelismului și idealismului" [3]. Descoperind că ființa și fapta lui sînt condiționate istoric, omul a descoperit totodată „că el poate răspunde într-un chip creator condiționării cosmice, psihologice sau istorice. De aceea, nu se mai acceptă explicația naturalistă a culturilor și religiilor".

Pentru cel care studiază religia, „istoria" implică în primul rînd faptul că „toate fenomenele religioase sînt condiționate. Nu există fenomen religios *pur*. Fenomenul religios este întotdeauna și un fenomen social, economic, psihologic și, bineînțeles, istoric." [4] Eliade critică numai reducționismul, acele încercări de a explica fenomenul religios *numai* prin istorie sau sociologie (de ex., Durkheim). Dar sarcina majoră a istoriei religiei — am adăuga: ca și a oricărei istoriografii de ramură a culturii (a literaturii, artei, filosofiei)

[1] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971, p. 18.
[2] Idem, p. 111.
[3] Idem, p. 112.
[4] Idem, p. 114.

— este să desprindă *semnificația* fenomenului. Istoricul formelor culturii trebuie să practice hermeneutica; aceasta nu vine cîtuși de puțin în conflict cu istoria și sociologia, ci li se etajează deasupra. Drept pildă, Eliade amintește opera lui Dumézil, capitală pentru istoria religiilor ca disciplină. Într-adevăr, Dumézil a arătat „cum poate fi completată o minuțioasă analiză filologică și istorică a textelor, prin cunoștințe scoase din sociologie și filozofie. El a arătat de asemenea că numai descifrînd sistemul ideologic, fundamental, care servește drept bază instituțiilor sociale și religioase, putem înțelege corect o figură divină particulară, un mit sau un ritual dat" [1].

Hermeneutica înseamnă depășirea alternativei: *fenomenologie* sau *istoria religiilor*, pentru că ea caută să sesizeze atît structurile, cît și semnificațiile fenomenelor religioase. Istoricul religiilor încearcă să arate „cum au fost resimțite și trăite semnificațiile în diferite culturi și în diverse momente istorice" [2]. Aceasta înseamnă pentru Eliade „o hermeneutică totală"; este o disciplină umanistă, pentru că îmbrățișează culturile tuturor popoarelor și pentru că „...este chemată să descifreze și să explice toate întîlnirile omului cu sacrul, din preistorie pînă azi" [3].

În același sens vorbește și istoricul englez al religiilor E. O. James, despre formele timpurii ale religiei în preistorie: „s-a dezvoltat o tehnică rituală pentru a se stabili raporturi eficace cu izvorul ultim al vieții al prosperității, al stabilității și echilibrului. Astfel, prin dansuri, ritualuri și simboluri, omul potolea și sublima tensiunea pricinuită de lupta permanentă pentru supraviețuire". În condițiile vieții din paleolitic, ca și în general în condițiile de viață ale primitivilor, emoțiile și tensiunile cele mai puternice se concentrează în jurul hranei, al misterului nașterii și reproducției, asupra morții și ceea ce se imaginează că poate fi după moarte. „În consecință, numai în raport cu aceste necesități și împrejurări critice și turburătoare funcționa cultul ritual, exprimînd necesitățile unei situații de tensiune" [4].

Ceea ce cere Eliade istoriei religiilor este tot atît de necesar tuturor istoriografiilor de ramură ale culturii, cît și istoriei culturilor luate ca structuri, întreguri sau „lumi" ale culturii, lumi prezente sau de mult dispărute. În momentul cînd ne

[1] Idem, p. 79.
[2] Idem, p. 32.
[3] Idem, p. 124–125.
[4] E. O. James, *Mythes et rites dans le proche Orient ancien*, Payot Paris, 1960, p. 26–27.

întrebăm, din perspectiva hermeneuticii, care este semnificaţia sau sensul unei opere de artă, sensul unui sistem filosofic sau al unei doctrine religioase, nu „înlocuim" sensul specific estetic, filosofic sau religios, ci căutăm *sensul primar sau existenţial* sub diferitele sensuri specifice. Acest sens existenţial este descifrabil în orice plăsmuire sau creaţie spirituală istorică: *problematica* raporturilor dintre om şi existenţă este concrescută condiţiei umane, este arhetipală pentru a spune astfel, dar *răspunsurile* politice, etice, estetice sau teoretice alcătuiesc un vast repertoriu pe care îl cercetează istoria culturii. În acest sens ne confruntăm cu concepţiile care consideră arta, religia, morala sau filosofia ca fiind creaţii „în sine", pure, desprinse de orice impact al istoriei. Recunoscînd drepturile analizei fenomenologice sau structurale a formelor culturii, vrem să sesizăm şi *sensul lor existenţial*, răspunsul pe care îl închide, într-o formă mai mult sau mai puţin evidentă, orice creaţie spirituală.

După cum a arătat Paul Ricœur, există un indiscutabil „conflict al interpretărilor" — titlul principalei sale lucrări de hermeneutică. Sensul unei creaţii spirituale poate fi ascuns, el trebuie căutat şi sub atitudini, afirmaţii, căutări sau dogme care îl ascund. De aceea îi evidenţiază Ricœur pe prim plan pe Marx, Nietzsche şi Freud ca „maeştri ai bănuielii": „Bănuială" în sensul de a nu accepta ceea ce ni se spune, ceea ce ne este oferit ca „fenomen" în sens kantian, ci de a căuta sensul autentic, sensul „în sine". Căci dacă Immanuel Kant a extins agnosticismul asupra tuturor fenomenelor, ceea ce i se poate răspunde azi, după o practică biseculară a ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale este că dacă natura nu are „miez" şi „coajă", după cum replica Goethe, fenomenul culturii *are*. Nu „aparenţă" şi „esenţă", „fenomen" şi „lucru în sine" — Hegel a arătat pe larg nonsensul acestui tip de dedublare — ci *„sens primar" (existenţial) şi sens estetic, moral, religios sau teoretic*.

Ni se pare că acelaşi înţeles îl dă şi Mircea Eliade demersului hermeneutic, atunci cînd îl ilustrează prin doi din cei trei „maeştri ai bănuielii": Marx şi Freud. „Marxismul şi psihanaliza ne-au arătat eficacitatea demistificării, atunci cînd vrem să sesizăm *adevăratul sens* — sau sensul *primar* — al unui comportament, al unei acţiuni sau al unei creaţii culturale" [1]. Acest sens prim sau primar îl descoperim *la nivel existenţial;* am redat mai sus citatul despre „situaţiile existenţiale". (Credem că este de la sine înţeles, că folosirea

[1] Mircea Eliade, idem, p. 247.

conceptului „existenţial" nu implică deloc poziţiile filosofilor existenţialişti). Nici Marx, nici Nietzsche, nici Freud, n-au fost existenţialişti, nici „precursori" ai existenţialismului. Dar ei au arătat, fiecare în alt domeniu — unul în istoria şi cultura societăţii, altul săpînd la rădăcinile moralei, iar Freud la rădăcinile inconştiente ale actelor comportărilor şi discursurilor umane — că sub ceea ce este evident, vizibil, palpabil, exprimat sau formulat, trebuie să căutăm situaţii, motive şi interese existenţiale, inconştiente şi conştiente.

Este foarte posibil ca în primul moment, cititorul să fie cel puţin mirat de faptul că într-o carte despre cultura primitivă apar noţiuni filosofice specifice veacului XX. „Situaţia existenţială" ne trimite la Jaspers şi Sartre, reprezentanţi de seamă, dar diferiţi în ce priveşte poziţiile lor, ale existenţialismului. Oare vrem să afirmăm sau măcar să sugerăm o modernizare forţată, să-l înglobăm pe omul primitiv într-o problematică specifică epocii noastre? Împotriva unei astfel de modernizări forţate, împotriva interpretării spiritualiste a etosului tribal am scris cu alt prilej, denunţînd erorile şi răstălmăcirile pe care Georges Gusdorf (altfel un eminent istoric al gîndirii ştiinţifice moderne) le-a acumulat în *Mythe et métaphysique*, Paris, 1950 [1]. După cum a arătat încă de mult Hegel în *Prelegeri de istoria filosofiei*, una din „legile" metodologice ale istorismului, ale riguroasei interpretări istorice, este să nu atribuim unor gînditori din alte vremuri propriile noastre frămîntări şi răspunsuri. Dar această recunoaştere obligatorie a *deosebirilor* nu înseamnă că putem exclude *comunitatea* problematică a culturilor, a ideologiilor oamenilor. Atitudinile şi soluţiile de viaţă sînt foarte variate istoric, dar problema sau situaţia existenţială este perenă: întotdeauna oamenii au fost şi vor fi obligaţi să ia o atitudine faţă de existenţă, să o afirme, să se integreze în ea sau să o nege în favoarea unei alte lumi, fictive (religioase), posibile sau utopice. Securitatea fizică şi psihică, după cum a arătat antropologia modernă, alcătuiesc problema existenţială pentru etosul tribal [2]. Mircea Eliade arată printr-un exemplu concret cum se înfăţişează situaţia (am adăuga: şi atitudinea) existenţială în cultura kogi (America de sud). Kogi cred într-un dualism permanent şi universal al binelui şi răului. „După kogi, problema centrală a condiţiei umane este tocmai de a echilibra aceste două forţe opuse şi totuşi complementare. Conceptul fundamental este *yuluka*, ceea ce se poate traduce

[1] Vezi C. I. Gulian, *Mit şi cultură*, 1968, *Mythos und Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
[2] Hoebel, Frost, *Social and cultural Anthropology*, *op. cit.*, p. 30.

prin «a fi de acord» (...) Să știi să echilibrezi energiile creatoare și distructive, să *accepți* atît pozitivul, cît și negativul, acesta este «principiul-călăuză al conduitei umane»" [1].

Dacă înțelegem cultura, materială și spirituală, ca un răspuns la problemele de viață ale unei societăți, clase sau categorii sociale — răspuns în care intră morala, religia, arta și gîndirea — atunci, firește, că ceea ce poate fi caracterizat ca *popular*, trebuie să împlinească în primul rînd criteriul *nevoilor* — materiale, psihice și spirituale (etice, estetice și teoretice) ale maselor. În lumina acestui criteriu esențial, sîntem de acord că nu *cine* creează, ci *ceea ce* se creează pentru mase — este hotărîtor. Arnold Hauser a arătat că în unele epoci au putut da creații populare membrii altor clase sau categorii sociale, inclusiv barzi, povestitori etc., care trăiau din grația stăpînilor. În acest sens, spre deosebire de cîntecul cult, „care apelează totdeauna la individ", arta populară merge numai spre acele conținuturi sufletești, care alcătuiesc un bun *comun* sau care pot fi foarte lesne însușite de către membrii *comunității*. „Condiția existenței cîntecului popular constă în caracterul lui popular, adică în faptul de a putea fi recunoscut ca aparținînd tuturor membrilor grupului. Caracterul colectiv al artei populare înseamnă că este un bun fără stăpîn și că nimănui nu-i vine în minte să-și exprime dreptul de proprietate personală asupra creației populare." [2]

Dar ne apare cu totul discutabilă afirmația că „creația populară nu este o confruntare personală cu problematica existenței umane ca în creația cultă"[3]. Hauser a putut ajunge la acest paradox pentru că: 1) s-a mărginit în general la analiza estetică a creației populare; 2) nu s-a interesat în nici un fel de creația popoarelor arhaice, de folclorul și mitologia lor. După cum am încercat să arătăm cu alt prilej, chiar mitologia celor mai fruste populații cuprinde o inevitabilă confruntare a omului cu problematica vieții, morții și supraviețuirii, bucuriei și suferinței, armoniei și coliziunilor dintre oameni etc. Faptul că autorul mitului este necunoscut, „anonim", nu înseamnă că este „impersonal" — o spune chiar Hauser. Dar nu numai în sensul proprietății, la care se referă Hauser — deși și în această privință există la primitivi un „drept de autor" al cîntecelor sau dansurilor foarte riguros respectat.

[1] M. Eliade, idem, p. 270—271.
[2] Arnold Hauser, *Philosophie der Kunstgeschichte*, Beck, München, 1958, p. 331.
[3] Idem, p. 332.

Ceea ce-i important este sensul major pe care îl descifrăm în *conținutul* creației, fie arhaice, fie populare: ce nevoi, aspirații și valori, ce atitudini și valorizări putem descifra în mit, sculptură, cîntec sau dans și mai ales ce tablou al relațiilor sociale și interindividuale sau, pentru a da o formulă sintetică: ce *funcții și valori* relevă cultura primitivă?

Hermeneutica existențială dezvăluie *problematica umană* din care răsar creațiile culturale: ce nevoi, ce anxietăți, ce dorințe, ce tensiuni și soluții însuflețesc viața primitivilor?

Dar, după cum am încercat să arătăm pînă acum, pentru a înțelege funcțiile și valorile pe care le cuprinde structura culturii primitive, nu putem ignora *structura socială* a diferitelor societăți tribale.

Demersul hermeneutic ca atare nu implică o valorizare, nu aduce cu sine judecarea sau aprecierea relațiilor umane, a moravurilor, credințelor și creațiilor folclorice. Dar integrînd cultura tribală în istoria culturii, care se află sub zodia valorilor, nu putem să nu facem o *confruntare valorică* între cultura societăților tribale și culturile așa-zis istorice.

Metoda istorică ne obligă, în primul rînd, să înțelegem valorile unei culturi sub unghiul funcționării acesteia în condiții istorice date. Simultan cu adeziunea noastră valorică la arta primitivă sau cu neadeziunea la unele cutume, trebuie să le înțelegem ca valori și funcții crescute în problematica existențială și solul sau structura socială a societăților tribale. Atît demersul hermeneuticii existențiale, cît și „abordarea funcțională" a etnologilor contemporani, ne duc spre unghiul de vedere al *istoriei și teoriei culturii*, care, dezvăluind și apreciind creațiile culturale, vrea să surprindă raportul dialectic dintre Valoare și Necesitate. Pentru realizarea acestui scop final sînt necesare nu numai faptele sociale și culturale pe care le cuprinde în chipul cel mai obiectiv și mai larg *antropologia socială și culturală*, ci și utilizarea critică a noțiunilor de structură și funcție, apelul la hermeneutica existențială, care ne luminează înrădăcinarea culturii în viziunea despre lume a societăților tribale, viziune originală, ininteligibilă fără rataşarea ei la *etosul comunitar*, specific societăților primitive nestratificate. Vom vedea totodată, grație antropologiei economice, sociale și politice, ce se întîmplă în regnul culturii, atunci cînd se alterează omogenitatea societăților tribale.

Istoria științelor, a metodelor, a ipotezelor de lucru, ne învață că avem mai multe șanse să descifrăm structura schim-

bătoare a fenomenelor atunci cînd folosim în mod critic mai multe metode, decît cînd decretăm valabilă „Metoda" unică și absolută.

*

În procesul integrării sau adaptării existențiale, adaptarea biologică intră ca un element de bază, dar nu hotărîtor. Nu el singur imprimă linia răspunsurilor pe care le constituie ansamblul faptelor de cultură materială și spirituală. Dacă unealta, veșmîntul, armele etc. au un sens clar, *direct* pozitiv, care prelungește reacția organică de adaptare, reprezentările magico-religioase, simbolurile înscrise în monumente, forme, anume culori etc. ne relevă o sferă nouă, simbolică, interpusă între om și natură. Iar primitivului, sfera acestor simboluri îi este tot atît de necesară ca și unealta, armele sau adăpostul. Incantația magică, desenul sau dansul magic au pentru el același sens existențial, de care nu se poate lipsi, ca și arcul sau bumerangul. Ba se poate chiar afirma că primitivul mai curînd s-ar lipsi de unelte decît de incantații și simboluri magice, pentru că cele dintîi i se par limitate, pe cînd cele din urmă îi apar ca *promisiuni nelimitate* de cucerire a existenței!

Morala sau arta, religia sau gîndirea sînt în esență cultură, adică *răspunsuri* la problematica existențială. Pentru ca să vedem limpede această trăsătură *primară* și *comună* tuturor faptelor de cultură, trebuie să uităm o clipă diferențierea valorilor. Pentru cultura primitivă, lucrul este cu atît mai ușor de făcut cu cît procesul de diferențiere sau autonomizare a valorilor este de-abia început. Valorile morale sau religioase, artistice sau teoretice sînt încă bine prinse în trunchiul comun, în atitudinea existențială, în exprimarea deschisă a necesităților vitale: hrană, dar și nevoia de securitate morală; magie, dar și autodisciplină.

Din punctul de vedere al oamenilor din veacul al XX-lea, valorificăm altfel decît primitivul propria lui cultură. Dar, ca să o înțelegem, trebuie să surprindem de ce și în ce chip este pentru el necesară, existențială, orice plăsmuire culturală. Trebuie să înțelegem de ce primitivului, mitul sau fabula, stîlpul totemic sau ceramica antropomorfă, dansul cinegetic sau tabu-ul îi sînt tot atît de necesare ca și armele, adăpostul sau uneltele. Cultura materială și cea spirituală alcătuiesc pentru el un întreg; el nu distinge între cultura materială ca necesară și cultura spirituală ca lux sau podoabă. Toate valorile — fie materiale sau spirituale — el le trăiește ca necesare, ca existențiale. Mai bine zis, el trăiește nediferențiat implicația dialectică dintre Valoare și Necesitate.

Valorile răsar din Necesitate, fără ca ele să fie intenționate. Stabilirea primelor reguli de conviețuire, gravarea pentru prima oară a unor animale pe pereții peșterilor sau încercarea de a explica logic un fenomen natural nu s-au făcut de dragul valorilor morale, estetice sau teoretice. Scopul era de a rezolva imperioase probleme de viață, de dominare a naturii sau de integrare a individului în colectiv, de „modelare socială". Oricît de importantă ar fi dominarea naturii, ea nu a fost și nu este unica problemă existențială. Oamenii au simțit tot atît de imperios și nevoia de a crea reguli de comportare între ei. Și au trăit — fiecare pentru sine și un mare număr laolaltă — nevoia unei acceptări a lumii sau sentimentul securității, liniștei, certitudinii. Omul primitiv a cunoscut din plin problema formării, a educării — *paideia* — această problemă n-a apărut de-abia în culturile Orientului antic sau la greci.

Nu există populație oricît de rudimentară, care să nu aibă o organizare socială, prescripții și valorizări morale, reguli educative, încercări de explicare a lumii. Chiar cînd nu au mituri elaborate sau o artă dezvoltată, organizarea raporturilor sociale și mijloacele modeste de trai relevă atitudinea fundamentală a dorinței dominării naturii și a automodelării sociale. Și aceasta constituie expresia primară a *afirmării de sine a omului* în fața existenței, o afirmare care este sincronică cu cea a tuturor celorlalți membri ai grupului și care înmănunchează valori etice, teoretice și estetice.

După cum am arătat și cu alt prilej, numeroși sociologi și etnologi au sesizat caracterul *comunitar* al vieții, moralei și culturii primitive. Durkheim, de pildă, a sesizat foarte clar esența faptului moral: „Morala începe deci acolo unde începe viața în grup, pentru că numai acolo capătă sens devotamentul și dezinteresul" [1]. Ca sociolog ferit de interpretări subiectiviste și de perorații sentimentale în jurul iubirii aproapelui sau „celuilalt" (l'autrui), Durkheim poate să scrie: „Numai întrucît celălalt participă la viața grupului, numai întrucît el este membru al colectivității de care sîntem atașați, capătă în ochii noștri ceva din demnitatea ei" [2].

[1] E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris, 1925, p. 76.
[2] Idem, p. 77.

Oprobiul pe care îl trezește lăcomia sau beția se trage în ultimă instanță din convingerea societății că aceste vicii nu dăunează numai individului însuși, ci îl sustrag într-un chip sau altul aportului pe care l-ar putea aduce binelui obștesc. Nu există valori pur individuale sau „interioare", aidoma unor comori cu care se desfată avarul în singurătate. Oricît de interiorizată, consecventă față de sine și pur personală ne-ar apărea la prima vedere o valoare etică (puritatea sau „virtuțile intelectuale" ale lui Aristotel), ele sînt valori prin faptul că, mai puțin direct, dar nu mai puțin real, reflectă atitudinea de integrare și de slujire a colectivității.

II
ALIENĂRI
ÎN SOCIETATEA ȘI CULTURA PRIMITIVĂ

A. FORME ȘI LIMITE ALE ALIENĂRII

1 ANTROPOLOGIA SOCIALĂ

În introducerea pe care au scris-o pentru primele patru volume ale asociației antropologilor sociali (Association of Social Anthropologists, prescurtat ASA), etnologul englez Max Gluckman și etnologul american Fred Eggan arătau că fondarea acestei asociații în 1946 a fost determinată de specializarea crescîndă a antropologilor. În 1960, simțind cît de apropiate sînt preocupările lor de cele ale *sociologiei* și ale *psihologiei sociale*, etnologii specializați în antropologie socială au constituit împreună cu acestea o nouă *secție de sociologie* în cadrul Asociației britanice pentru progresul științei. Acestea sînt evenimente *organizatorice*, dar care reflectă importante tendințe și orientări *teoretice*. În 1940, apărea culegerea de studii *Sisteme politice africane*, sub redacția lui M. Fortes și Evans-Pritchard. Indiferent de judecățile de valoare care se pot emite azi asupra lucrării, este incontestabil că prin această lucrare a fost inaugurată antropologia politică. Ulterior, din partea politologilor, D. Easton îi îndemna pe etnologi, în *The political System* (1953) să delimiteze fenomenul politic sau structurile politice din societățile primitive de sistemele economice, sociale sau religioase.

În studiul lor introductiv, Gluckman și Eggan nu se mulțumesc să releve existența antropologiei sociale și să o justifice. Ei pun problema *bazelor teoretice* ale acestei discipline și arată că nu sînt singurii care au simțit lipsa reflectării asupra acestor baze. Unii reprezentanți ai antropologiei sociale se folosesc, ca sistem referențial, de sociologia acțiunii a lui Parsons, alții de concepția lui Robert Merton. Dar dacă nu există încă o clarificare deplină asupra bazei teoretice, abordarea generală comună antropologilor sociali poate fi caracterizată drept insistența asupra „existenței interdependenței între raporturi sociale și cutume (customs) și, mai departe, legături între aceste interdependențe. Analize

ale acestor interdependențe sînt prezente adesea într-un cadru de tip evoluționist, chiar dacă se înfățișează mai curînd sub aspect morfologic decît temporal, așa cum este eseul lui Sahlins despre schimbul primitiv, cel al lui Wolf despre rudenie și relațiile patron-client, ale lui Mitchell și Frankenberg despre continuum. Același cadru este folosit de către Lloyd și Southall, într-o anumită măsură, în eseurile lor despre tipologia sistemelor politice. Pînă acum, antropologiei sociale, judecînd după aceste eseuri, îi lipsește însă genul de orientare fundamentală care se află, de pildă, în sociologia marxistă" [1].

Cercetările de antropologie socială, chiar dacă nu și-au aflat o bază teoretică închegată, chiar dacă nu se sprijină în mod declarat pe materialismul istoric, reprezintă însă o tendință importantă spre stabilirea unui acord rodnic între *etnologie* și *sociologie*. Aceasta înseamnă o deplasare a atenției etnologilor spre acele fenomene social-politice care frămîntă astăzi omenirea. Ca întotdeauna, o problematică trăită, „actuală", determină interesul pentru această problematică în alte contexte social-istorice decît ale lumii contemporane. Această transformare de perspectivă modifică și îmbogățește substanțial orizontul etnologic; în timp ce pînă acum trei-patru decenii, primitivii trezeau interesul, atît al specialiștilor, cît și al marelui public, numai prin magie, totemism, reprezentări religioase etc., astăzi, pe primul plan al cercetării etnologice se află instituțiile sociale (economice, politice) ale societăților tradiționale.

În sinteza *Primitivii*, bazată pe o bogată bibliografie, care mergea pînă în pragul deceniului al cincilea, Nicolae Petrescu observa, pe drept, că „o cunoaștere temeinică a instituțiilor politice ale primitivilor este partea cea mai puțin adîncită în literatura despre aceste popoare. Puține scrieri se ocupă cu asemenea instituții, iar interpretarea autorilor, care au tratat această latură a vieții primitivilor, e de multe ori condusă din punctul de vedere al unor idei preconcepute" [2].

După cum am încercat să arătăm noi înșine în diferite lucrări anterioare, analiza magiei, a tabuului, a concepțiilor despre strămoși sau zeități etc. își păstrează importanța ei specifică. Dar aceste fenomene nici nu mai pot fi tratate izolat de contextul lor social, nici nu mai pot acoperi întregul cîmp al cercetării etnologice sau de istoria și teoria culturii primitive.

---

[1] *The Relevance of Models for Social Anthropology* (ed. by M. Banton) ASA, Tavistock Publications, London, 1973, p. XXIII.

[2] Nicolae Petrescu, *Primitivii*, Casa școalelor, București, 1944, p. 125.

Ceea ce nu înseamnă o dezinteresare voită de fenomenul religios etnologic, deși studiile în acest domeniu, după cum constată etnologul american J. Middleton — au devenit rare [1].

În cadrul preocupărilor etnologice contemporane, o altă problemă importantă s-a impus, ca urmare a interesului pentru antropologia economică, socială și politică: apariția inegalității sociale. Unii antropologi sînt preocupați de deosebirea dintre societăți simple și societăți complexe [2]. În cadrul studiului societăților complexe intră obiective foarte variate, mergînd de la studierea societăților africane urbane pînă la analiza conceptelor de status și rol în comunități din Anglia. Este o lărgire a obiectului etnologiei, care însoțește tendința de bază a antropologiei contemporane: de a desființa etnocentrismul european, de a cuprinde într-un tot societățile primitive și societățile dezvoltate contemporane (Lévi-Strauss). După cum scria recent Marc Abeles, „înțelegerea societății contemporane trece prin antropologie" („Dialectiques", nr. 21/1977). Sociologul și chiar istoricul s-au obișnuit cu ideea că datele asupra societăților primitive nu pot decît să-i lărgească, prin confruntare, orizontul. Totodată, în ultimul timp, se remarcă o conjugare a obiectivelor și metodelor etnologiei, sociologiei și istoriei. În Editura Suhrkamp, Frankfurt (1973) a apărut o antologie de studii (americane, engleze, franceze, germane) care caută să acopere promițătorul titlu al volumului: *Apariția societăților cu clase.*[3]

O altă tendință metodologică sau de orientare generală în antropologia socială este aceea de a crea un „cadru comparativ, în care să fie reunite materiale și observații care sînt separate din punctul de vedere al temei sau al mediului etnografic" [4]. Această preocupare se îmbină, după autorii citați, cu căutarea unor „regularități" ale comportamentului uman, „ale căror forme se află într-o interdependență reciprocă, deasupra și dincolo de interdependența lor înăuntrul (...) fiecărui actor individual" [5]. Ceea ce înseamnă că fără a neglija mecanismele psihologice individuale, obiectul este de psihologie socială sau hermeneutică antropologică: sesizarea semnificației fiecărui fenomen de cultură în cadrul structurii

---

[1] Cf. *Anthropologie religieuse*, ed. J. Middleton, Paris, 1974.

[2] Unul din volumele colecției ASA se și intitulează *The Social Anthropology of Complex Societies.*

[3] În țara noastră, în *Introducere în etnologie* (1980) este puternic marcat interesul pentru raportul dintre etnologie și sociologie (Romulus Vulcănescu) și pentru etnologie și istorie (Paul Simionescu).

[4] *The Relevance of Models, op. cit.*, p. XXVIII.

[5] Idem.

sau sistemului ei general. Aşa, de pildă, etnologul american C. Geertz, consideră că semnificaţia religiei primitive va fi mai bine descifrată prin apelul la filosofie, istorie, drept. Aceasta nu va dăuna antropologiei sociale, nu va însemna „abandonarea" tradiţiilor stabilite, ci lărgirea lor. Pentu a ilustra roadele concepţiei hermeneutice în antropologie, Clifford Geertz a înmănunchiat studii şi eseuri remarcabile (cf. *The Interpretations of Culture*, New York, 1974). Împotriva descriptivismului empirist, Clifford Geertz cere *interpretarea* fenomenelor etnologice din punct de vedere social-istoric şi valoric.

Max Gluckman şi Fred Eggan menţionează, în cadrul studiului lor, pe care l-am citat, faptul că unii sau alţii din cei care sînt preocupaţi de problemele teoretice, metodologice ale antropologiei sociale se sprijină pe Marx, Durkheim, Weber. Totodată, ni se pare îndreptăţit să reamintim că sociologia modernă, prin Spencer, dar mai ales prin şcoala lui Durkheim, a fost puternic atrasă de cercetarea societăţii primitive, a moralei, religiei şi dreptului primitiv. Prin antropologia socială s-ar putea spune că etnologia se reîntoarce la trunchiul din care s-a desprins, fireşte, nu ca ştiinţă concretă de teren, ci ca orientare metodologică.

2 ETNOLOGIA – SOCIOLOGIA ALTOR CULTURI

Unii etnologi contemporani consideră că patru sînt şcolile sau interpretările care s-au succedat în istoria etnologiei de la originile ei pînă azi: evoluţionismul, difuzionismul, funcţionalismul şi istoricismul. În ultimele două decenii s-au afirmat şi curentele structuralist (Lévi-Strauss şi discipolii săi) şi neoevoluţionist (Leslie White, Steward, Service, Sahlins etc.).

Desigur că obiecţia principală adusă evoluţionismului este îndreptăţită: discipolii acestei şcoli au făcut eroarea de a-l plasa pe om printre celelalte specii animale, n-au văzut (poate cu excepţia lui Tylor), că ceea ce îl distinge pe om de animal este cultura, că „evoluţia umană nu a fost numai biologică, ci totodată sociologică şi culturală, şi că în acest

domeniu nu se poate vorbi de evoluţie lineară" [1]. Punctul acesta de vedere coincide cu concepţia materialist-istorică despre societate şi cultură: Marx, Engels şi Lenin au criticat, la vremea lor, ficţiunea unei evoluţii lineare, a unui concept de progres redus la o acumulare mecanică, fără contradicţii, fără rupturi, fără zigzagul progresului şi regresului.

Dar adaugă Cresswell, „Morgan nu s-a înşelat asupra sensului general al evoluţiei, deşi examinate mai îndeaproape, majoritatea reflecţiilor lui nu mai pot convinge" [2]. Iar despre ipotezele lui Engels, Childe, Steward şi alţii, Cresswell scrie că „atunci cînd sînt istorice — sînt adevărate şi aceasta cu atît mai mult, cu cît stadiile propuse ţin de economia politică, iar nu de dezvoltarea culturală".

Poate că această din urmă formulare nu este destul de limpede; în alte locuri, Cresswell nu face această distincţie. (Ea nu se face nici în cadrul manualului, manual redactat sub îndrumarea lui Cresswell, în care Godelier expune teze despre legătura indestructibilă dintre economic, social şi ideologic.)

Totuşi, Cresswell nu numai că apreciază „faptul total" (Mauss), ci dă şi o fericită formulare pentru precizarea sensului etnologic al culturii: „Într-un fel, ştiinţa etnologică este sociologia altor culturi decît aceea căreia îi aparţine observatorul" [3]. Etnologul studiază *toate* laturile vieţii materiale, sociale şi spirituale. Aici trebuie amintit că şi istoricul procedează la fel; oricît de sumar ar trata, după orientarea lui ideologică, unul — faptele economice şi sociale, altul — fenomenele artistice, curentele filosofice sau religioase, totuşi, *în principiu*, viziunea istoricului este sintetică sau totală.

În istoria etnologiei, indiferent de curentul în care se încadrau, Boas a studiat organizarea socială, iar Melvill Herscovits exemple de cultură africană; Graebner (difuzionist) a dat prima carte asupra concepţiei primitive despre lume, iar Frobenius (morfolog) s-a ocupat de omorul ritual al regelui în Eritreea. Fiecare etnolog — şi nu numai cei mai de frunte — au simţit nevoia de a cunoaşte viaţa societăţilor primitive în ansamblul lor. Antropologia socială şi politică a zilelor noastre a pus pe prim plan faptele economice, sociale şi politice, fără să renunţe la studiul mitologiei.

Wissler (1929) consideră că modul de viaţă *(way of life)* face parte din cultură, iar Malinowski include în cultură atît faptele tehnice şi economice, cît şi cele spirituale. Deşi

[1] Robert Crasswell, *Éléments d'ethnologie*, I, p. 10—11.
[2] Idem, p. 64.
[3] Idem, p. 54.

culturalismul (Benedict, Mead) a tins să se concentreze asupra culturii în sine — studiată fie numai sub aspectul tradiției, a *transmiterii* culturii (Sapir, Linton) — tendința dominantă a rămas studierea culturii ca „fapt total". Dar această noțiune centrală a lui Mauss se află și în tradiția marxistă a teoriei culturii, așa cum o vedea Marx: ca acțiune a omului asupra naturii, societății și asupra sa însuși (tehnică, raționalitate economică, organizare și control social, morală, educare și îmbogățire spirituală). Deși manualul nu se ocupă decît prea puțin de cultură — doar un singur capitol despre „limbă și ideologii", nimic despre artă, literatură, formele religiei, moralei, educației — Cresswell ajunge la aceeași definiție globală a culturii pe care o găsim la Marx: — „configurație particulară pe care o adoptă fiece societate umană nu numai pentru a regla raporturile dintre faptele tehnico-economice, organizare socială și ideologii, dar și pentru a transmite cunoștințele ei din generație în generație" [1]. Deși formularea are un iz static, Cresswell subliniază importanța istoriei, a etnoistoriei, a conexiunii etnologiei cu istoria [2]. Totodată el marchează importanța stratificării și a inegalității. „Din punct de vedere logic și real trebuie un surplus de producție, pentru a hrăni acei oameni din societate, care, prin activitățile lor profesionale, nu-și procură propria lor subzistență". Pornind de la cercetările făcute la Tehuacan (Mexic) de către Byers, Macneish, Nelken-Fernes, I. W. Johnson, Peterson, Flanery — Cresswell arată că acolo, puțin după ce agricultura a devenit o sursă de hrană mai importantă decît culesul și vînătoarea, au apărut șefi și preoți. „Totul se petrece ca și cum de nașterea agriculturii ar fi legată instaurarea unei stratificări sociale și dezvoltarea unei categorii de specialiști neproductivi".

Ceea ce ridică întrebarea: „dacă nu cumva noua repartizare a producției nu se datorează acaparării unei părți a rezultatului muncii grupului de către una din categoriile sociale. Cu alte cuvinte, o nouă situație socială, a cărei analiză revine economiei politice, ar fi în mare măsură răspunzătoare de dezvoltarea și de inovația tehnică" [3].

[1] Idem, p. 32.
[2] „Căci cercetătorul care elaborează un model în științele umane este întotdeauna obligat să se întoarcă la istorie, pentru a verifica exactitatea construcției lui" (Idem, p. 14).
[3] Idem, p. 84.

3 ANTROPOLOGIA POLITICĂ

Etnocentrismul apusean a determinat o mare atracție pentru „exotismul" credințelor magice, religioase și o lipsă de interes pentru organizarea socială și politică a primitivilor: ei nu puteau avea probleme și instituții specifice europenilor. În mod excepțional, Morgan și Maine în veacul XIX, Boas, Thurnwald, și mai ales Lowie în veacul XX, s-au interesat de fenomenele sociale și au întrezărit existența fenomenului politic. După 1930, politica engleză colonială, avînd nevoie de utilizarea administrativă a structurilor tradiționale în colonii, încurajează cercetarea lor (Malinowski, Radcliffe-Brown, S. F. Nadel). Primul continent care beneficiază de această atenție a fost Africa; se stabilește ca prim punct de plecare clivajul dintre societățile cu stat (și trecut istoric), de o parte, și societățile lipsite de instituții politice specializate (Evans-Pritchard și M. Fortes, *Sisteme politice africane*, 1940). Ulterior, tabloul structurilor politice se diversifică, recunoscîndu-se caracterul politic și al unor instituții cum sînt clasele de vîrstă, lignaje sau clanuri dominante. Este depășit criteriul funcționalist, după care politicul înseamnă numai menținerea ordinii și coeziunii sociale, acum abordîndu-se problemele stratificării și inegalității sociale. Dar, pentru a se depăși o tratare încă abstractă și formală a fenomenului politic primitiv, „pentru a face ca antropologia noastră politică să devină operațională, trebuie precizate legile dezvoltării societăților (...). Începînd cu diviziunea socială a muncii, se elaborează distincții sociale care capătă forma inegalităților între indivizi și [între] grupe. Această creștere în complexitate a raporturilor sociale definește diversitatea formelor și mijloacelor organizării politice, în măsura în care aceasta corespunde formelor generale de reglare socială între grupuri, oricare ar fi criteriile lor de constituire (rudenie, economie, religie sau politică). Expresia generală a acestei dezvoltări sociale este trecerea de la societățile fără clase la societățile cu clase. Înăuntrul acestora din urmă politicul devine autonom sub forma statului" [1].

Sub impactul frămîntărilor social-politice mondiale de după cel de-al doilea război mondial, antropologia politică a fost atrasă de cercetarea dinamismelor (Georges Balandier). În general, „mai mult decît echilibrele și instituțiile, conflictele și procesele de structurare și destructurare sînt cele

[1] Jean Copans, în *L'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 126—127.

care rețin azi atenția“ [1]. Nu atît organizarea, cît contestarea puterii, fie a celei interne, fie a celei coloniale, fie pe cale politică, fie pe cale religioasă („mișcările milenariste“) — au devenit temele etnologiei engleze, franceze, americane sau sovietice. Totodată, ca urmare a mișcărilor de eliberare de tutela colonială, etnografii sînt puși în fața simptomelor de *transformare* și *dezvoltare* a multor societăți tradiționale. Giordani propune o definiție mai concretă, mai tehnică (etnografic): „Politicul este ansamblul de procese — instituționalizate, ritualizate, personalizate sau nu — prin care un grup social (sau o parte din acest grup) cuprinzînd înăuntrul lui subgrupuri sau fiind legat de alte grupuri de același tip, contestă sau confirmă, pe scurt: restructurează neîncetat ierarhia valorilor, a intereselor, a conduitelor care îl constituie ca grup“ [2].

După cum s-a arătat, la noi, „abia în ultimele decenii, etnografia se conturează pe deplin ca o știință social-istorică a culturii populare. Fenomenele etnografice încep să fie delimitate zonal și studiate în condiționarea lor economică și istorică“ [3].

Astfel de puncte de vedere, ca cele mai sus citate, se opun tratării formale a fenomenelor și tipologiilor politice (Easton, Eichenstadt etc.). Autori ca M. Fried (*The evolution of Political Society*, New York, 1967), E. Service și M. Sahlins, considerați ca reprezentanți ai neoevoluționismului, sînt preocupați de *conținutul social* al structurilor, instituțiilor sau formelor politice. Astfel M. Fried deosebește societăți *egalitare*, societăți în care există diferențieri după *rang*, și societățile *stratificate*, în sînul cărora apare *statul*. Sahlins și mai ales Service disting patru forme sau nivele ale societăților: *bands — tribes — chiefdoms — primitive States*. *Bands* sînt hoardele egalitare care se limitează, în dobîndirea hranei, la cules și vînat; *tribes* sînt alcătuite din hoarde, care au inițiat cultivarea pămîntului și care la origine erau anti-ierarhic organizate; *chiefdoms* (chefferies) se caracterizează prin apariția căpeteniilor, a șefilor, constituind baza de plecare a societăților stratificate, care se dezvoltă în regate și imperii. Prin *grupe segmentare*, Sahlins subînțelege grupe de indivizi înrudiți între ei, a căror integrare este laxă, departe de a

[1] G. R. Giordani, în *Éléments, II*, *op. cit.*, p. 175.
[2] Idem, p. 178.
[3] Romulus Vulcănescu, *Etnografia: știința culturii populare*, București, 1966, p. 18.

avea șefi sau regi. (De aceea mai sînt uneori numite și *acefale* [1]).

Oricît ar fi de discutabilă ipoteza unei evoluții sociale continue („evoluție specifică“, spre deosebire de cea biologică), faptele aduse de către neoevoluționiști rămîn utile, întrucît ele ilustrează fenomene și probleme sesizate de către numeroși reprezentanți ai antropologiei sociale și politice. Ca problemă centrală, ca fenomen frapant, indiferent de chipul în care este interpretat, se desemnează „mecanismul apariției inegalității“ (Godelier, Eder). În concluzie la capitolul despre antropologia economică, Godelier arată că societățile primitive ne înfățișează o mare varietate de forme de producție, dintre care multe sînt încă insuficient cercetate, diversitate care nu mai permite eticheta unică a „comunismului primitiv“, folosită în veacul XIX. „Analiza și explicarea acestei diversități, luminarea diverselor forme de evoluție și de trecere a unor anumite societăți primitive fără clase spre anumite societăți cu clase, aceasta-i una din sarcinile teoretice ale antropologiei“. O astfel de analiză va conjuga etnologia și istoria, punînd capăt unei opoziții care s-a tras din reacția justificată împotriva schemelor evoluționiștilor rigizi. O antropologie *istorică*, fără ca această problemă să-i aparțină în mod exclusiv, „va putea ataca problema centrală a istoriei universale, [problemă] care constă în a ști de ce și cum numeroase societăți fără clase au evoluat spre raporturi de castă și de clasă și spre stat“ [2].

Analiza etnografică concretă — în toate sensurile, nu numai avînd caracter empiric, analitic, ci și istoric — va putea oferi baza aprecierii formelor și instituțiilor politice. Astfel noțiunea de „șef“ trebuie evaluată diferențiat, în cadrul modului de producție, mai ales în cadrul raporturilor sociale existente într-o societate primitivă. *Inegalitățile* nu sînt pretutindeni de aceeași natură și nu au aceleași urmări. La eschimoși, bătrînul care hotărăște deplasarea spre alt loc de vînătoare este numit *isumaitoq* („cel care gîndește“). La africanii kung boșimani, șeful unei bande nu are decît funcții simbolice și pe aceea de a împărți hrana, fără nici un privilegiu. În ce privește inegalitățile, *gradul* lor este decisiv: chiar cînd există o ierarhizare între bătrîni și restul grupului sau între clanuri, această ierarhizare nu-i cumulativă,

[1] Cf. Marshall Sahlins, *Die segmentäre Lineage* (în *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (Apariția claselor) sub red. lui Klaus Eder, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.
[2] În *L'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 241.

nici transmisibilă și nici un se traduce în anume instituții. Astfel de inegalități *nu transformă structura globală a societății*, ele rămînînd dominate de sistemul egalitar, în care *rudenia este armătura generală* a societății. De-abia în societățile stratificate, în care se desemnează statusuri sociale nete (nobili, oameni liberi, sclavi) rudenia nu mai poate împiedica apariția contradicțiilor, a inegalităților. La nuerii din Sudan, de pildă, pe care i-a studiat Evans-Pritchard, chiar dacă se profilează o „aristocrație", strategii matrimoniale etc., această aristocrație se bucură de o superioritate care îi procură mai mult prestigiu, decît privilegii. Sistemul de rudenie n-a fost fărîmițat. Același fenomen l-a constatat și Nadel la nupe din Nigeria: „Organizația politică delegă sistemului de rudenie sarcina importantă de a procura organele executive ale comunității"[1].

În anumite societăți — de pildă cea primitivă și cea medievală sau chiar în unele țări asiatice contemporane, religia ca limbaj ideologic joacă un rol politic. După cum au arătat Gluckman și Balandier, strategia sacrului „poate fi pusă în serviciul ordinei sociale existente (...) sau sluji ambiției celor care vor să cucerească autoritatea și să o legitimeze. Competiția politică recurge la limbajul invocării duhurilor și la cel al vrăjitoriei"[2]. John Middleton a arătat că la lugbara din Ungaria există o evidentă legătură între ritual și autoritatea politică: prin cultul strămoșilor, bătrînii își impun autoritatea în tensiunile care au loc între generații. În societatea alladian (Coasta de Fildeș) Marc Augé a constatat că nici un sat nu se profila ca superior față de altele, decît în domeniul religios. Într-o lucrare care a devenit clasică *(Oder and Rebellion in Tribal Africa*, 1963), Max Gluckman a putut analiza un fenomen care relevă o subtilă dialectică între politic și sacru: prin anume ritualuri care simulau rebeliunea, dezordinea, erau defulate încercările de împotrivire politică, întrucît finalul ritualului semnifica „întoarcerea la ordinea mitică". În India, ideologia „purității și impurității" are menirea legitimării și menținerii stratificării și inegalității sociale (Max Weber, Hocart, Hutton, Dumont).

În insula Trobriand (Melanezia) care a devenit celebră prin lucrările lui Malinowski, miturile asupra originii legitimează ierarhizarea celor patru clanuri care alcătuiesc structura socială. Clanurile se împart la rîndul lor în subclanuri,

[1] S. F. Nadel, *Byzance noire*, Gallimard, Paris, 1971, p. 114 și sq.
[2] G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1967, p. 138.

care corespund unor districte, iar șeful celui mai puternic district, districtul Kiriwina, îi domină pe ceilalți șefi de districte, pentru că... dispune de puterea magică de a aduce ploaie. Dar orice căpetenie este și magician. „Această putere magică garantează în ochii oamenilor de rînd reușita grădinăritului și întemeiază dreptul căpeteniei de a primi o parte din produsul muncii"[1]. Malinowski a socotit că acest tribut plătit șefului din Kiriwina se ridica pînă la 30—50% din producția districtului.

Jean Pouillon a analizat condițiile în care religia este folosită politic, iar politicul capătă valoare religioasă la hadjerii din Ciad; Jean Copans, pe baza unor cercetări întreprinse în Senegal asupra confreriei musulmane muride, ajunge la următoarele concluzii: *talibe* (credincioșii) legați de marabuți („adevărații" musulmani) sînt transformați în clientelă politică; cooperativele însăși sînt manipulate pentru scopuri politice. „Este vorba de o mascaradă a modernizării, întrucît aceasta nu-i nici primită de către țărani, nici sprijinită de către administrație, dar manipulată de către marabuți"[2]. O gamă de exemple o oferă „societățile statale" al cărui studiu îl abordează în ultimele decenii antropologia politică. Indiferent de teoria proprie asupra apariției statului pe care o avansează un autor sau altul, ceea ce ne interesează în contextul nostru tematic sînt *faptele*. Și acestea confirmă concepția marxistă despre originea și funcția statului, deși ea trebuie corectată potrivit cercetărilor de teren ale antropologiei politice. Sociologul marxist N. Poulantzas a analizat pe larg chipul în care sub „totalitatea socială" pe care pare că o reprezintă statul se află dominarea majorității de către o minoritate.

Chiar cînd antropologii interesați de fenomenul politic primitiv îmbrățișează o concepție formalistă și care favorizează comportamentul psihologic individual (F. G. Bailey, Nicholas, M. Swartz) unii dintre ei, de ex., F. G. Bailey, care s-a ocupat de schimbările politice în India, a ajuns la convingerea că schimbarea nu-i decît o formă particulară a conflictului. Cercetînd cu atenție raporturile dintre caste în cadrul satului indian tradițional, Bailey a relevat „arta de a urca pe scara castelor". O castă cu status social modest poate să ajungă la un status superior, validat de către celelalte caste, numai datorită acumulării bogăției, care îi permite să cumpere serviciile rituale ale brahmanilor. Bailey

[1] G. R. Giordani, în *Éléments, op. cit.*, I, p. 198.
[2] În *L'Anthropologie, op. cit.*, p. 164.

și alți antropologi „comparatiști“ sau empiriști, în punctul lor de plecare, ajung să se alăture curentului dinamist (Gluckmann, Balandier), pentru care, pe prim plan se află raporturile politice, tensiunile și conflictele din trecut sau prezent, înăuntrul societăților tradiționale. Antropologia politică cercetează schimbările care au loc în aceste societăți, schimbări determinate atît de impactul colonialist, cît și de evoluția economică și socială internă. Schimbările politice, lupta pentru independență, mesianismul sau milenarismul sînt fenomene prea frapante, pentru ca societățile tradiționale să mai poată fi socotite „la marginea istoriei“. Totodată, o nouă problematică — aceea a modului de producție asiatic — a contribuit și ea la integrarea societăților primitive în istoria universală și sociologia politică. Nu mai are nici un sens separarea antropologiei de sociologia politică și de istorie. „Așa, de pildă, structurile politice și viața politică, a lumii, a statelor din lumea a treia, constituie una din dimensiunile originale ale antropologiei politice. Aceasta implică luarea în considerare a luptelor sociale și politice interne și externe“[1], implică și restudierea întregii istorii coloniale și postcoloniale prin prisma conflictului sau mai bine zis a noilor tipuri de stratificări și de conflicte, latente sau fățișe.

După cum a arătat Georges Balandier în *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955, ed. 3—a, 1971), contradicțiile economice, politice și ideologice au un caracter antagonist și depășesc cadrul strîmt al etniilor. Noile contradicții nu le înlocuiesc pe cele vechi, ci *li se adaugă*. Mobilitatea socială și dependența de piața mondială complică și mai mult tabloul social-politic și totodată cultural. Căci pînă acum numai elitele dispuneau de mijloacele intelectuale pe care le foloseau politic. Ascuțirea contradicțiilor de tot soiul face ca „dimensiunea ideologică să poată deveni preponderentă...“[2]. Luptele de guerilă, luptele civile de eliberare națională, mișcările studențești, mesianice etc. reliefează rolul mobilizator pe care îl poate căpăta ideologia *. Pentru antropologul conștient de necesitatea extinderii antropologiei, pentru a cuprinde prefacerile contemporane, nu există, cum scrie Copans, o teorie posibilă asupra fenomenului politic, care să nu fie legată simultan de studierea fenomenului

[1] *L'Anthropologie, op. cit.*, p. 196.
[2] Jean Copans, în *op. cit.*, p. 171.
* Despre acest rol au scris Y. Benoit (*Idéologies des indépendances africaines*, 1969; F. Fanon, *Damnés de la Terre* și *Sociologie d'une Révolution*, M. Lecheraf (despre Algeria), J. Chinneaux (despre Vietnam), J. Marastégui (despre America latină).

economic și a celui ideologic. Am adăuga că, după însăși mărturia antropologilor, transformărilor sociale și politice se repercutează asupra *valorilor* tradiționale, fie că ele erau manipulate de către neocolonialiști, fie că își află o continuare și dezvoltare în mișcările de eliberare și dezvoltare statală și culturală independentă.

4 INEGALITĂȚI ȘI STRATIFICĂRI. PROBLEMA-CHEIE: APARIȚIA INEGALITĂȚII

„Una din problemele teoretice ale etnologiei, [problemă] fundamentală dintr-un dublu punct de vedere, pe de o parte pentru că ea privește transformările majore ale istoriei umane, pe de altă parte pentru că ei îi sînt subordonate, pe plan teoretic, însuși progresul ramurilor particulare ale antropologiei, cum sînt teoria raporturilor de rudenie, a structurilor politice, a formelor religiei și ideologiei — este de a explica în ce chip au putut minoritățile sociale să incarneze și să personifice interese comune și să transforme încetul, cu încetul puterea lor funcțională în putere de exploatare economică și socială“[1].

Malinowski și Lowie au fost foarte fericiți, cînd au crezut că pot demonstra falsitatea tezei „marxiste“ asupra comunismului primitiv, teză după care „totul este al tuturor“. Dar Marx n-a afirmat niciodată așa ceva, nici Maurer, Maine sau Kovalevski. Datele etnografice vădesc nu numai existența proprietății particulare asupra uneltelor, armelor etc., iar „existența drepturilor comunitare asupra pămîntului departe de a semnifica o restricție și împiedicarea folosirii pămîntului de către indivizi, oferă, dimpotrivă, *tuturor* indivizilor *garanția de acces* la această resursă fundametală“[2]. În fapt, cum a arătat chiar Malinowski, la primitivi există „drepturi combinate“ sau, mai bine zis, *coexistă* mai multe forme de proprietate. Dar pretutindeni, în lumea primitivă, există *un control social* asupra pămîntului, control care se incarnează într-un șef sau chiar rege, în unele regate africane.

În *Anti-Dühring*, Engels afirmă că nici în cele mai vechi comunități nu putea fi vorba despre o egalitate de drepturi

[1] M. Godelier, în *Éléments d'ethnologie*, II, p. 99.
[2] M. Godelier, în *L'Anthropologie, op. cit.*, p. 221.

între membrii comunității: femeile, sclavii, străinii erau excluși.

Antropologia modernă a confirmat această ipoteză, acumulînd informații asupra inegalităților economice, sociale și politice. Ea a demonstrat că în general „competiția socială înăuntrul societăților primitive, ca și în societățile cu clase, constituie imboldul major al producției surplusului și, pe termen lung, antrenează indirect un progres al forțelor de producție" (Godelier). După Malinowski, Sahlins a arătat că în Melanezia, individul care vrea să dobîndească autoritate trebuie să-și constituie un fel de „capital" (porci, caurii — scoici care servesc drept monedă) și să le distribuie cu o generozitate calculată, creînd în jurul lui un grup de clienți. După aceasta, el patronează acțiuni care depășesc limitele comunității locale, impulsionînd astfel forme de organizare supralocale. Pentru a-și menține puterea, acest „big-man", după cum l-a denumit Sahlins, exercită o presiune permanentă asupra clienților săi, cerîndu-le din ce în ce mai mult și întîrziind cît mai mult timp înapoierea bunurilor pe care le-a luat, sfîrșind deci prin abuz. Ceea ce duce la ruinarea puterii lui în folosul unui rival. Totuși este important de remarcat că acest raport de inegalitate trebuie să păstreze formele cerute de către comunitate, adică să apară ca *servind*. Pînă la un anumit punct, competiția socială, deși generatoare de inegalități, se identifică în chip real și ideologic cu interesele comunității. Cînd o căpetenie face apel la serviciile unor membri ai comunității, el este obligat să-i răsplătească. Fie în arhipelagul Trobriand, fie în Hawai, bogăția acumulată de către o căpetenie este cheltuită în organizarea unor ceremonii și în acțiunea de integrare a unui număr de sate într-o economie mai vastă. Trobriand este un exemplu pentru importanța pe care o pot căpăta schimburile economice (kula), care au constituit totodată o asociație politică a mai multor societăți din diferite insule, fără existența vreunui guvernămînt central.

După Georges Balandier, care sintetizează concluziile antropologiei social-politice contemporane, categoria puterii, „oricare ar fi forurile care condiționează aplicarea ei, este recunoscută în orce societate umană, chiar rudimentară"[1]. Puterea este strîns legată de structura socială înăuntrul căreia se manifestă.

În cartea sa *Primitive Government*, Lucy Mair, ca și Malinowski în *Custom and Crime*, subliniază că regulile sau normele de conviețuire nu sînt respectate în chip automat

[1] Balandier, *op. cit.*, p. 43.

în nici o societate. Antropologii au trebuit să renunțe la unele prejudecăți idealizante, care țineau de teoria entuziastă despre „bunul sălbatec" *(le bon sauvage)* a veacului XVIII și să constate că armonia socială și echilibrul sînt relative și vulnerabile pînă și în societățile arhaice. Ceea ce face ca noțiunea de putere în acest mediu să aibă însă alt sens decît în societatea împărțită în clase: în societățile arhaice omogene puterea „are drept funcție de a apăra societatea", de a-i păstra sau conserva structura împotriva dezordinii. Dreptul și morala își împart mijloacele diferite prin care se poate realiza această apărare a structurii comunitare și în general egalitare. Nu este folosită numai constrîngerea, ci și pilda, modelarea, educarea, prin mit și satiră, prin manifestarea opiniei, prin ceremoniile de inițiere. Antropologii care s-au ocupat de dreptul primitiv au ajuns la concluzia că în societățile arhaice „esențialul (...) este acceptarea socială generală a aplicării puterii fizice, prin amenințare sau în fapt, pentru o cauză legitimă, pe căi legitime".[1]

Balandier critică pe drept „egalitarismul", concepția despre o egalitate *ideală, absolută* în societatea arhaică, pentru că „disimetrii", deosebiri sau inegalități de status se manifestă chiar derivînd din deosebirile de sex, vîrstă, situație genealogică, capacități individuale etc. La nueri (Sudan), a căror societate democratică a fost studiată de Evans-Pritchard un clan ocupă un loc dominant, fără însă ca aceasta să ducă la privilegii deosebite. Anumite lignaje au prerogative rituale în ceremonia inițierii adolescenților, alte lignaje au prerogativa de a furniza pe conciliatorii conflictelor.

În societatea tiv (Nigeria), manifestările de inegalități sînt mai aparente: sclavii sînt excluși din conducerea sau autoconducerea vieții social-politice. Se detașează „oameni cu prestigiu", fie datorită situației lor genealogice, capacității lor politice (în raporturile „externe", cu alte triburi) sau datorită reușitei lor economice.

După formula tiv raportată de Paul Bohannan: „Oamenii ajung la putere devorînd substanța altora" — rezultă că societatea tiv nu ignoră deloc tensiunea și competiția politică, deși termenul „politic" le lipsește. La somali, păstori din Africa răsăriteană, I. M. Lewis a constatat, că deși organizarea lor social-politică poate fi denumită „o democrație pastorală", există fricțiuni între grupuri pe chestiunea descen-

[1] E. Adamson-Hoebel, *The Law of Primitive Man*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1964, p. 27.

denței și raporturi de forță, datorită deosebirilor de ordin demografic (superioritatea numerică) și militar.

Și mai semnificative ne apar exemplele de manipulare politică a rudeniei, care, în esența ei, este egalitară, constituind, „armătura sociologică" (Lévi-Strauss) a societăților primitive. În ciuda faptului că fenomenul politic este difuz sau minimal în societățile nestatale, rudenia, carta genealogică și alianțele matrimoniale se pot transforma în mijloace de luptă pentru obținerea puterii. Autorul african Mongo Beti a dezvăluit manevrele politice la care se recurge înăuntrul societății beti, în cadrul competiției pentru putere. Clanul sau referința genealogică servesc drept justificare în efortul de a dobîndi independență clanică; oamenii întreprinzători își crează un grup de rude și clienți, grup care, la un moment dat, se separă și capătă numele fondatorului. Pentru a legitima acest procedeu sînt falsificate genealogiile și se conferă identitatea clanică a noului grup unor indivizi care nu o au. Aceste manevre politice servesc ascensiunii fondatorului noului grup, care folosește bunuri economice, alianțe matrimoniale și relații de „clientelă" pentru a-și atinge scopul.

Și J. Van Velsen, într-o carte despre „Politica rudeniei" (Manchester, 1964), a arătat cum la tonga de pe malurile lacului Nyassa, relațiile de rudenie sînt manipulate în vederea predominării economice și politice private.

După cum arătăm în altă parte, potlatch-ul și alte forme de risipă calculată pot fi folosite pentru a dobîndi o poziție de superioritate. Etnologul american Sapir a arătat mai de mult că această strategie este mînuită atît de indivizi, cît și de grupe lignajere. Reluînd analiza expedițiilor kula din Trobriand, S. Uberoi a arătat că schimburile rituale de bunuri ajung să servească înălțării în rang a unui lignaj. Poziția de dominație este obținută de către un lignaj prin capacitatea economică, situația lui de centru al activității economice și poziția lui în rețeaua de alianțe.

Antropologia mai veche, începînd cu Morgan, concepea rudenia și subordonarea politică drept fenomene care se opun sau se exclud, Antropologia politică modernă arată însă interferența dintre ele. Uneori chiar rudenia devine limbajul prin care se exprimă relațiile politice (Van Velsen). Meyer Fortes a artas atenția că legăturile considerate tradițional ca fiind de pură rudenie pot fi citite și din unghiul de vedere al organizării politice. Întrepătrunderea dintre rudenie și raporturi politice face ca descifrarea acestora din urmă să nu fie o sarcină ușoară, atunci cînd este vorba de

societăți nestatale. Totuși, ca punct de plecare a fost evidențiat faptul că descendența, patrilineară sau matrilineară, condiționează în principiu „drepturile civice". Așa, de pildă, în societățile în care există sclavaj domestic, statusul de sclav decurge din faptul că acesta nu aparține unui lignaj. Politologul D. Easton consideră că fiecare lignaj apare ca un sistem politic independent.

În zona polineziană, după cum a arătat R. Firth, nici clanurile, nici lignajele nu se află în raporturi de egalitate.

La tikopia (Polinezia), sub grupul restrîns al șefilor de clan, Firth a constatat două serii de superiorități: prima este cea a vîrstnicilor care se află în fruntea lignajelor majore. Poziția lor decurge din situația lor genealogică și din asentimentul șefului de clan. A doua serie de superiorități rezultă din rolul de a păstra pacea și securitatea. R. Firth a subliniat faptul că deosebirile de rang au drept consecință „puterea și privilegiile" și, odată cu acestea, posibilitatea asupririi. Structurii rudeniei i se suprapune, în societatea tikopia, o structură ierarhică de clasă, iar conflictele de interese sînt recunoscute chiar de teoria indigenă.

În Melanezia, după cum a arătat J. Guiart, peste baza socială pe care o constituie relațiile de rudenie și de lignaj, rețeaua alianțelor matrimoniale și clanice, s-a dezvoltat o ierarhie de statuse și privilegii prin care se manifestă viața politică.

În societatea neo-caledoniană, deși există tendința funciară sau subterană a egalității, a echilibrului dintre statusuri, s-au cristalizat totuși inegalități, pe care Guairt le caracterizează ca fiind de tip aristocratic. Deși este folosit limbajul fraternității — toți membrii clanului sînt „frați" între ei — căpetenia dispune de o autoritate pe care primii observatori europeni au numit-o despotică. Dar, atît în Oceania cît și în Africa, inegalitățile și conflictele de ordin genealogic, economic, ritual etc. sînt *stăpînite* și convertite cel mai adesea în factori ai coeziunii sociale. Totuși, ceea ce trebuie relevat, în contrast cu vechea imagine despre caracterul încremenit al „comunismului primitiv" și al unei egalități netulburate, este tocmai caracterul *dinamic*, *dialectic*, al vieții sociale în societățile arhaice: păstrarea etosului comunitar nu se petrece „de la sine", ci este un rezultat obținut în luptă cu inegalitățile și tensiunile.

În ciuda marii ei forțe de „armătură sociologică" (Lévi-Strauss) rudenia este erodată de inegalități, de jocul politic, de istorie. Așa, de pildă, inegalitățile „naturale" de sex și vîrstă capătă o traducere în deosebiri de drepturi și da-

torii. În cadrul, în principiu egalitar, pe care îl prescrie descendența dintr-un strămoș comun, apar inegalități și raporturi de autoritate sau fie numai de prestigiu: grupul socotit sau care reușește să fie socotit drept cel mai apropiat de strămoșul comun ocupă o poziție superioară, iar puterea revine celui mai vîrstnic din generația cea mai vîrstnică. Acest principiu al senioratului, cum a fost numit, ne explică putința manipulării cultului strămoșilor în scopul de a întări raporturile de inegalități. Strămoșii „originari" sînt asimilați eroilor civilizatori sau zeităților. Așa, de pildă, la bemba din Zambia, ordinea ierarhică a clanurilor se constituie după legătura lor, mai apropiată sau mai depărtată, cu cuceritorul Atimakula. Lignajul lui deține monopolul puterii politice, iar clanul lui are statusul cel mai înalt. Celelalte clanuri sau lignaje se rînduiesc după ordinea în care au venit, cu el sau după el, fondatorii lor. În societățile statale din Africa, primul fondator al regalității este socotit strămoșul clanului „superior", din care se recrutează regii.

La prima vedere, grupele sau „clasele de vîrste" nu fac decît să traducă o deosebire „naturală", În fond, după cum a arătat sociologul N. Eisenstadt, clasele de vîrstă introduc o formă de stratificare socială, fixează *o ierarhie* a generațiilor, care vine adesea în contradicție cu sistemul relațiilor sociale fundate pe rudenie și lignaj (descendență). Clasele de vîstă domină și caracterizează unori structura unor societăți.

Referindu-se la marind-anim (Noua Guinee), Thurnwald afirmă că „societatea lor este alcătuită dintr-un număr de clase de vîrstă și subclase. Fiecare [individ] aparține uneia din ele și începînd de la naștere străbate pe rînd diferitele grade. Fiece clasă de vîrstă are anumite drepturi, privilegii și îndatoriri"[1]. Balandier constată că organizarea claselor de vîrstă cuprinde simultan raporturi de solidaritate și de autoritate: caracterul esențial al claselor de vîrstă *instituite* este de a funda „o stratificare socială străină rudeniei și descendenței, de a permite îndeplinirea unor funcții specifice — rituale, militare și/sau politice"[2]. La nandi și kikuyu-kambu din Africa răsăriteană, clasele de vîrstă au un rol politic evident, căci ele intervin direct în conducerea colectivității. La ibo din Nigeria, clasele de vîrstă joacă un rol

[1] R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, I, W. de Gruyter, Berlin, 1931, p. 143.
[2] Balandier, *op. cit.*, p. 97.

economic în structura statului. În regatele Swazi și Zulu, regele se sprijinea pe clasele de vîrstă, care alcătuiau regimente, legate direct de rege. Semnificația sau rolul claselor de vîrstă nu poate fi citit în sine, ci după contextul sau structura socială în cadrul căreia ființează: cu cît societățile sînt mai complexe, cu atît poziția și funcția lor capătă o funcție politică legată de puterea centrală.

Spre deosebire de Durkheim, Max Weber a refuzat hipostazierea statului într-o instanță neutră, înălțată deasupra deosebirilor, tensiunilor sau antagonismelor sociale. Weber a definit categoric statul ca un instrument de dominație aflat în mîinile unei minorități. Totodată, Weber a sesizat legătura dintre stat și biserică. În același timp, lucru care trebuie subliniat, Weber a remarcat persistența „administrației primitive" în cadrul regatelor africane (pe care le compara cu imperiul chinez) și a evidențiat păstrarea rolului structurii clanice în cadrul unor astfel de sisteme politice.

Antropologul american Robert Lowie a fost printre primii etnologi care s-au ocupat de forma incipientă a statului, considerînd că acesta apare de îndată ce *un* grup de rudenie monopolizează puterea politică. În *acest caz statul* embrionar ia măsuri pentru a depăși limitele pe care le impun raporturile de rudenie. Acolo unde căpetenia exercită o putere absolută, grupul de rudenie se poate menține, dar el și-a pierdut vechea lui putere politică. Un rege african n-ar tolera un conflict între clanuri și spre deosebire de o căpetenie crow (America de nord), el este în stare să-l împiedice. Astfel, într-o mare parte a Africii, vendeta (...) este înlocuită prin procedura judiciară"[1].

Antropologul englez S. Nadel, în lucrarea sa clasică *Un Bizanț negru*, pune, printre criteriile distinctive ale statului, separarea unui grup conducător sau a unei clase de restul populației. Leslie White a dat o deosebită atenție procesului formării statului. După el, pe lîngă fenomenul modificării (creșterii) în mărime a clanurilor și triburilor, este decisiv faptul că „rudenia a fost înlocuită de către proprietate, ca bază a organizării sociale"[2].

[1] R. Lowie, *Manuel d'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1936, p. 316. (Cred că trebuie reamintită prioritatea lui Thurnwald și Lowie în ce privește descoperirea castelor și claselor în societățile primitive, trebuie apreciat caracterul *sociologic* al lucrărilor lor despre economia și instituțiile sociale, politice și culturale ale primitivilor.)
[2] L. White, *The Evolution of Culture*, Mc Graw-Hill, New York, 1959, p. 310.

În teoria lui generală despre evoluția socială, materialismul istoric nu prevedea analiza stratificării sociale, a protoclaselor, a castelor, rangurilor, decît odată cu apariția societăților împărțite în clase. Antropologia modernă, dispunînd de cercetări concrete și variate asupra societăților complexe, a ajuns la recunoașterea diferitelor forme prin care se manifestă stratificarea socială în cadrul societăților primitive, uneori fără puterea centralizată a statului și cu atît mai mult în societățile cu stat.

Balandier, pornind de la definiția dată de Gurvitch claselor sociale, ajunge la concluzia că dacă avem în vedere castele, ordinele (stările) și clasele sociale ca trei moduri ale unei configurații ierarhice stabilite între oameni, simboluri și lucruri, castele s-ar referi la simboluri (religia), ordinele la oameni, clasele la producția și repartiția lucrurilor. În societățile tradiționale nu există clase ca în societățile „istorice", dar se poate vorbi de „clase tendențiale", de germeni de clasă sau „protoclase". Problemă rămîne în discuție.

J. Maquet a analizat raporturile de clasă determinate de interese economice antagoniste în Ruanda. Pentru aceeași societate, antropologul belgian Luc de Heusch a arătat opoziția pe plan ideologic: cultul egalitar *Kubandwa* s-a născut în sînul țărănimii ca o replică dată societății antagonice existente. În general, antropologia modernă, deși a dat mai puțin atenție fenomenelor religioase, a reperat existența „subculturilor" unor straturi sociale aflate în situație de inferioritate, a sesizat manipularea mitologiei și cultului pentru justificarea sau întărirea regimului politic (Max Gluckman) sau manipularea alianțelor matrimonice, pentru a menține distanța socială.

La haussa din Nigeria, de pildă, pe lîngă dualismul originar aristocrație-oameni de rînd, existau și numeroase alte ierarhii și inegalități. Stratul funcționarilor cu titlu *(sarantu)* era legat de puterea regală, care le acorda privilegii și prestigiu. (Coexistau și inegalități etnice, genealogice etc.). Supusă analizei sociologice, întreaga societate haussa releva unsprezece straturi sociale. La polinezieni, de pildă, „analizîndu-se rolul obștilor, s-a ajuns la constatarea că obștile familiale nu erau egale între ele. În fiecare sat exista cîte o familie care avea o situație privilegiată față de celelalte, situație pe care și-o menținea prin moștenire din generație în generație"[1]; această „nobilime ereditară" își exploata consîngenii.

Unii antropologi (Maquet, Goody, J. M. Beattie) se preocupă de „feudalismul" african și asiatic, avînd firește grijă să marcheze deosebirile față de feudalismul european. L. Mair a cercetat relațiile de dependență personală (clientelă) și rolul lor în formarea statelor africane.

5 MĂȘTI AMERINDIENE ȘI SIMBOLICA BOGĂȚIEI CORBUL ÎN MITOLOGIA TLINGHIT *

În societăți diferite, masca are funcții diferite. La triburile ale căror măști le-a analizat Lévi-Strauss, masca și mitul legat de ea capătă o semnificație specifică unor societăți în care este marcată diferențierea socială.

Amerindienii de pe coasta de nord-vest a Americii de nord și insulele învecinate sînt cunoscuți în literatura etnologică prin stratificarea lor socială și existența sclavajului. Societatea și cultura amerindienilor kwakiutl, tsimshian, tlinghit etc. ne oferă pilde grăitoare ale rolului pe care a ajuns să-l joace bogăția, dar ne exemplifică totodată și permanența fondului ideologic popular.

„Ca și miturile, măștile nu se pot interpreta în ele însele și prin ele însele, ca niște obiecte separate (...) în consecință, va trebui să constatăm că funcțiile sociale sau religioase atribuite diferitelor tipuri de măști, pe care le opunem între ele pentru a le compara, se află, între ele, în același raport de transformare ca și plastica, grafismul și coloritul măștilor înseși, considerate ca obiecte materiale (...) de fiece tip de mască sînt legate mituri, care au drept scop explicarea originii lor legendare sau supranaturale, precum și fundarea rolului lor în ritual, economie, societate"[2].

Masca are funcția de a transmite un mesaj.

Masca este prețioasă, se transmite prin moștenire, pentru că ea conferă puterea de a vindeca de convulsii și de boli

---

[1] Ion Vlăduțiu, *Polinezienii*, Ed. tineretului, București, 1966, p. 144.

[2] Lévi-Strauss, *La voie des masques*, I, Skira, Genève, 1974, p. 34–35.

de piele; în general, spune un mit, „aceluia care posedă masca, totul îi revine cu ușurință"[1].

Funcția (eficiența) măștii este valabilă doar înăuntrul tribului, deoarece străinii nu cunosc cîntecele și dansurile care înzestrează masca cu virtuți. Lévi-Strauss relatează, de pildă, că într-un mit sardis (în josul rîului Fraser) „obținerea și folosirea măștii permit femeilor căsătoria exogamă"[2]. Lévi-Strauss constată că în versiunea sardis a unui mit pe care îl urmărește, eroul se îmbolnăvește *din pricina* neascultării, aceasta este cauza exclusivă pentru care suferă, în timp ce în alte părți, el se exilează în mod voluntar din pricina bolii.

În versiunile insulare, căsătoria cu o tînără leneșă a celui care este prima mască face ca toți copiii lor să moară de mici, în timp ce în versiunile continentale, un tînăr bolnav ia în căsătorie pe fata șefului duhurilor acvatice, care este totodată și prima mască. Această uniune îl face capabil să-i vindece pe toți cei bolnavi, recăpătînd sănătatea; vindecații *vor putea deveni* strămoși.

Istorie și sens social. Lévi-Strauss constată că este mai ușor de transformat versiunile continentale în cele insulare, decît invers. Concluzia lui este că versiunile continentale sînt logic construite, pe cînd cele insulare reprezintă o transformare a primelor, o derivare din ele. Regiunea mijlocie a rîului Fraser se vădește a fi originea și centrul măștilor swaihwé. „Departe, deci, de a întoarce spatele istoriei, analiza structurală îi aduce o contribuție"[3]. Totodată, savantul francez subliniază, de cîte ori este nevoie, „unghiul de vedere sociologic și economic"[4].

Analiza măștilor și miturilor oferă o ilustrare permanentă a funcției lor: ele aduc, în primul rînd, *bogăția*. Într-un mit lilloct, eroul pescuiește prima bucată de aramă, talisman care îl face bun vînător și bogat. În alte mituri, aceste reușite se datorează măștii swaihwé; ambele, arame și masca, sînt pescuite și „posesia lor aduce bogăția"[5]. Într-un mit sqagit, duhurile care sălășluiesc în fundul apelor dăruiesc celui care vine la ele „bogăția celor patru puncte cardinale". O placă de aramă era, pentru kwakiutl și vecinii lor, bunul cel mai de preț, care juca un rol eminent în tranzacțiile sociale, economice și rituale.

[1] Idem, p. 50.
[2] Idem, p. 52 (nota).
[3] Idem, p. 60.
[4] Idem, p. 71.
[5] Idem, p. 70.

La kwakiutl, măștile și stîlpii de lemn pe care sînt așezate, „erau privilegiul spițelor particulare, care le purtau cu prilejul potlatch-ului"[1].

Caracterul măștii de a fi marcă socială distinctivă se vădește în situații variate. Dacă la swaihwé masca era „privilegiul unor spițe de rang înalt", la *tal*, „cumpărarea măștii constituie pentru « îmbogățiți » un mijloc costisitor, dar facil din toate celelalte puncte de vedere, de a obține un status social"[2]. Ceea ce ne sugerează goana parveniților balzacieni (mai ales fabricanți și negustori) după alianțe matrimoniale cu nobili scăpătați, fenomen social și fenomen moral, tipice pentru burghezia veacului XIX.

Într-un mit tsimshian (trib vecin cu kwakiutl și prezentînd de asemeni o pronunțată stratificare socială), prințul de origine cerească pune mîna *singur* pe aramă. Prințul se ceartă cu sclavul său și îl transformă într-un pește. Cînd coboară pe pămînt, prințul dă de veste că arama este „primejdioasă" (tabu) și rezervă folosirea ei ginerelui lui și urmașilor acestuia: numai aceștia, afirmă el, vor ști „să omoare arama și să o transforme în obiecte de preț". Lévi-Strauss caracterizează acest cult drept „fondator de privilegii" în ce privește cunoașterea și prelucrarea aramei.

La squamish, care posedau masca numită sxaixai, eroul privilegiat, bogat și deținînd un rang social înalt, posesorul aramei, se află de asemeni în opoziție cu peștele-sclav, „incompatibil cu bogăția, pentru care arama este material și simbol"[3].

Desigur, că, așa cum reiese din faptele și comentariile succinte ale lui Lévi-Strauss, sensul social de privilegiu economico-social nu epuizează aspectele și polivalența interpretării măștilor. În concluziile la cel de al doilea capitol al cărții sale, Lévi-Strauss arată că din analiza făcută se degajă „anumite trăsături invariante ale măștilor swaihwé, abordate atît sub aspectul lor plastic, cît și sub cel al mitului asupra originilor". Aceste invariante plastice ar fi culoarea albă a costumului, limba care atîrnă, ochii ieșiți din orbite, capetele de păsări care înlocuiesc adesea nasul sau sînt așezate deasupra capului. „Dacă ne situăm acum pe punctul de vedere sociologic, relevăm că posesia sau concursul măștilor favoriza dobîndirea bogăției, apăreau în potlatch și alte cere-

[1] Idem, p. 67.
[2] Idem, p. 117.
[3] Idem, p. 91.

monii profane (...) aparţineau cîtorva spiţe nobile şi se transmiteau numai prin moştenire sau căsătorie“[1].

Din punct de vedere structuralist, Lévi-Strauss pune următoarea problemă: miturile analizate dezvăluie o dublă afinitate a măştilor swaihwé — cu peştii şi cu arama. Cum pot fi articulate, cuprinse într-un sistem, aceste trăsături contrarii?

Din materialul factic pe care etnologul francez îl supune analizei, se pot trage şi alte concluzii. Dacă există un *invariant* plastic mai sus descris în chip sintetic, informaţiile asupra măştilor şi miturilor nu ne lasă oare să întrevedem *o variaţie* a sensului lor etico-social? Kwakiutl păstrau o convingere care nu se integrează în moravurile şi concepţiile unei societăţi stratificate: Boas relatează că dansurile cu măşti aveau virtutea de a-l *integra* pe *hamatsa* (noul iniţiat) în colectivitate, deoarece, în cursul desfăşurării acestei ceremonii primitive capitale, novicele fugea în pădure.

După cum se ştie, iniţierea este un fenomen primitiv originar, aflat la cele mai fruste populaţii; el are, după cum arăta Gennep, o dublă faţă: socială şi etică (educativă). Dacă la unele populaţii, iniţierea — inclusiv dansurile şi măştile ei — devin un mijloc de diferenţiere socială, de intrare într-o societate secretă etc., n-avem în faţă un *invariant plastic* (estetic) şi *o transformare de sens?*

Că la origine, la kwakiutl şi vecinii lor, măştile şi dansurile au avut sensul comunitar, sens general la populaţiile primitive, nestratificate, o vădeşte şi faptul citat de Lévi-Strauss într-un mit salish: despre două surori şi fratele lor, care trăiesc *asocial* (vieţuiesc singuratici şi nu vor să se căsătorească) — se spune că au „un stomac de piatră“. Informatori competenţi i-au comunicat lui Lévi-Strauss că această expresie „îl desemnează pe egoist, pe acela sau pe aceea care refuză să acţioneze spre folosul celorlalţi şi să comunice cu ei“[2]. Masca, în cazul de mai sus, are o evidentă funcţie etico-socială: egoiştilor, ea „le permite să se elibereze“ de acest cusur fundamental.

Aplicînd metoda structurală în analiza măştilor, Lévi-Strauss reaminteşte postulatul ei de bază în analiza culturilor: nici un mit n-ar fi inteligibil, dacă n-ar putea fi opus altor versiuni ale aceluiaşi mit sau altor mituri, aparent diferite, mai ales celor cu un *sens contrar*. Forma, culoarea

[1] Idem, p. 74—75.
[2] Idem, p. 91.

şi alte aspecte caracteristice pentru măştile swaihwé nu au semnificaţie proprie, adică *izolată*. Dar dacă le integrăm într-un sistem în care „un tip de mască (...) îl contrazice pe primul“, atunci numai o confruntare a acestor tipuri opuse „va permite definirea unui cîmp semantic înăuntrul căruia *funcţiile* (subl. n. — C.I.G.) fiecărui tip se vor completa reciproc. Trebuie să încercăm să ne situăm la nivelul acestui cîmp semantic global“[1]. Dacă masca swaihwé, prin accesoriile ei, prin costum, etc. manifestă o afinitate cu culoarea albă, predilecţia pentru pene, ochii protuberanţi, gura larg deschisă etc., atunci masca de tip opus va avea afinitate pentru negru, păr, ochi înfundaţi, gura închisă. „În sfîrşit, ne vom putea aştepta ca miturile despre origini, conotaţiile religioase, sociale şi economice respective ale celor două tipuri, să ofere între ele aceleaşi raporturi dialectice de simetrie, contrarietate sau contradicţie — ca şi cele relevate pînă acum numai din punct de vedere plastic“[2]. Lévi-Strauss insistă asupra faptului că în sfera măştilor (de fapt, în sfera globală a culturii) se conjugă funcţii sociale, religioase şi estetice; „aceste trei serii de fenomene, oricît de eterogene ar părea, sînt funcţional legate“[3]. Această ipoteză a analizei structurale este verificată şi confirmată prin existenţa măştii *dzonokwa*, fiinţă mitică, uriaşă şi înspăimîntătoare, o căpcăună care întreţine relaţii ambivalente — de ostilitate, dar şi de complicitate — cu indienii. Măştile dzonokwa sînt negre, au cel mai adesea păr negru (părul, barba, mustaţa), ochii înfundaţi, gura închisă; dzonokwa provin nu din cer sau ape, ci din păduri sau munţi. În cele din urmă, analiza *formală* ajunge la o analiză de fond sau *sens*. Lévi-Strauss arată că „din punct de vedere funcţional“, în timp ce măştile îi reprezintă pe strămoşi (de rang înalt) şi incarnează *ordinea socială*, norma, binele etc. dzonokwa reprezintă *dezordinea*, *încălcarea normelor*, *cruzimea*. Miturile dzonokwa sînt asociate — şi în mediul natural — cu marea, pădurile, etc. cu tot ceea ce-i mai ostil omului. Remarca fugară a lui Lévi-Strauss despre abundenţa miturilor dzonokwa în opoziţie cu sărăcia mitologiei în jurul măştilor „bune“ — merită integrată în tabloul general al ideologiei unei societăţi diferenţiate, în care forţele ostile sînt puternic resimţite.

Dar pe deplin semnificativă pentru analiza sensului (funcţii şi valori) sens incarnat de măşti şi povestit în mituri — este concluzia trasă de Lévi-Strauss. El arată că la nooka, vecini

[1] Idem, p. 102.
[2] Idem, p. 103.
[3] Idem, p. 104.

cu kwakiutl, eroul mitic se urcă la cer (simbolul binelui, normei), apoi coboară pe pămînt, pentru a aduce pește (hrana) și în general pentru a rîndui lumea — fapte tipice pentru eroul civilizator. În lupta cu dușmanii și învingîndu-i, eroul mitic *îi transformă în animale*, dar dă o anatomie normală „primei perechi" (strămoșii mitici).

Lévi-Strauss arată că o comparație între miturile kwakiutl și cele sud-americane ar duce la concluzia că miturile de tipul de mai sus (cunoscute de mult ca avînd drept figură centrală eroul civilizator) — „aparțin unui strat foarte arhaic al mitologiei luminii"[1]. Savantul francez nu este însă preocupat de metoda comparativă. Dar propunînd două tipuri de versiuni ale miturilor dzonokwa — „slabe", cele care relatează un conflict între om și forța răului, „tari", cele care se încheie cu plecarea eroului în cer, unde se află fiica cerului, simbolizînd lumina — Lévi-Strauss ne oferă elementele *polarității valorice* care caracterizează etosul primitiv, ca și orice alt etos. „Soția celestă", „soția ctoniană" incarnează cei doi poli: valoare — nonvaloare („bine — rău"). Problema eroului este, pe plan concret, să mijlocească o căsătorie cu o femeie dintr-un trib foarte depărtat, dar și adiacent, „problema mediatizării între doi poli foarte îndepărtați"[2]. Poli care, după cum ilustrează miturile amerindiene în general și cele ale indienilor de pe coasta de nord-vest în special (analizate luminos de Paul Radin) nu pot fi decît cei valorici [3].

La kwakiutl din sud, arată Lévi-Strauss, dzonokwa nu are un rol nu numai în mitologie și ritual, ci „împlinește și o funcție socială și economică, atunci cînd apare în potlatch". Cel care o reprezintă în cursul ceremoniei duce un coș în care sînt îngrămădite plăcile de aramă, care simbolizează bogăția. El le dă șefului pe măsură ce acesta are nevoie de ele. În momentul cel mai solemn, șeful însuși își pune o mască de dzonokwa, îngrijit lucrată, exprimînd autoritatea.

Toate miturile referitoare la dzonokwa o înfățișează ca deținătoare a bogățiilor; uneori, ea le oferă protejaților ei, alteori oamenii trebuie să o ucidă, pentru a-i fura bogățiile. Simbolul bogăției se extinde și asupra căsătoriei. Fetele de măritat poartă o podoabă rituală, care imită podoabele dzonokwei. Într-un text kwakiutl, o prințesă intonează un cîntec ritual în care se adresează astfel pretendenților ei:

[1] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 137.
[2] Idem, p. 141.
[3] Paul Radin, *Le monde de l'homme primitif*, *op. cit.*, *cap. XII*.

„Fiți gata, voi fii ai șefilor tuturor triburilor! (...) Iată-mă, pe mine, stăpîne, venită pentru a fi soață a prinților și șefilor de triburi! Stau așezată pe aramă și am multe titluri și privilegii, pe care tatăl meu le va da viitorului meu soț."

Dzonokwa este figura mitică principală pentru acești kwakiutl, la care domină setea de bogăție și de prestigiu. În chip simbolic, o mască reprezintă *esența* mitologiei kwakiutl: făcută din trei părți articulate între ele, atunci cînd sînt trase de sfori, ele dezvăluie *un fundal de aramă*. Și la salish, masca swaihwé era izvor și simbol al bogăției transmise de către femeie bărbatului cu care se mărita. La kwakiutl, măștile xwéxwé capătă „o funcție diametral opusă": ele sînt zgîrcite, îi împiedică pe spectatori să se îmbogățească. Această opoziție se remarcă atunci cînd o mască trece de la un grup la altul.

Miturile povestesc cum oamenii n-au putut organiza primul potlatch pînă n-au obținut arama de la dzonokwa. Dar unele mituri precizează *locul* de unde unii norocoși au putut lua aramă, fără să aibă nevoie să o înfrunte pe căpcăună. Sînt miturile în care komogva este stăpînul lumii ctoniene și marine. Palatul lui este numai și numai din aramă. Prin mijlocirea căsătoriei, o femeie sau fiii ei aduc bogăția pe pămînt.

Pe lîngă dzonokwa și komogwa, o altă figură mitică incarnează bogăția: „Stăpîna bogăției" la kwakiutl și vecinii lor haida și tlinghit. Este foarte grăitor că această Stăpînă a bogăției este considerată drept principala ființă supranaturală. Această ființă — Djilekons la haida — este totodată cea mai de seamă stăpînă a apelor și peștilor, în special a somonilor. Lévi-Strauss este preocupat de urmărirea manifestărilor acestei figuri mitice, dar în contextul nostru tematic nu ne putem opri să nu facem cîteva confruntări ce ni se par revelatoare.

La diverse populații primitive de vînători, potrivit obsedantei probleme a hranei, se cunoaște un „Stăpîn al vînătorii". La pescari sau cultivatori de orez, zeitatea se confundă cu apa, la cultivatori cu ploaia. La kwakiutl, stăpînului apelor și peștilor i s-a suprapus funcția economică și socială a bogăției, care domină o societate diferențiată. Djilekons poartă și numele de Stăpînă a proprietăților. Norocul (bogăția) surîde celui care aude sunetul plăcilor de aramă, care poate să-i prindă poala mantalei etc.

Haida și tlinghit povestesc despre un monstru marin care poate procura bogății imense,— ceea ce la origine poate simboliza simpla dobîndire a hranei. Dar acest monstru poartă

un nume (Gonoqadet), prin care tlinghit îi denumeşte pe străinii de trib, invitaţi la o serbare. Aceştia vor trebui să se revanşeze, dînd o petrecere şi mai bogată, şi mai fastuoasă.

Femeia cu metale (cum a denumit-o Emile Petitot în veacul XIX) nu este o figură supranaturală, ci literalmente o femeie care a descoperit arama. În condiţii istorice noi — sosirea europenilor — figura mitică a femeii cu metale apare în diferite variante, care vor să explice fie de ce arama a devenit greu de găsit, fie de ce europenii sînt acum cei ce deţin arama. Dar sensul tradiţional nu s-a pierdut: mitul femeii cu metale confirmă, arată Lévi-Strauss, opoziţia funciară natură-cultură.

Este grăitor faptul că în mitul déné, violul (incestul) se pedepseşte prin pierderea aramei, iar la tlinghit prin despărţirea între fratele şi sora care au comis incestul. Fratele devine pasărea-tunet, pasărea furtunii, iar sora, atunci cînd intră în pămînt, ia cu sine arama. Alteori, aceste mituri cu problematică umană sînt transpuse într-un cod cosmologic. Dar şi atunci aurul — simbolul bogăţiei — îşi găseşte locul. La salishii de pe continent, în mitul care explică existenţa curcubeului sau a soarelui, la originea lor se afla *un cerc de aramă*. Într-o versiune a grupului skokomish se spune că odinioară „cercul strălucitor era o jucărie a bogaţilor, în timp ce săracii n-aveau nimic cu care să se distreze." Un băiat şchiop, uneori murdar, alteori acoperit de plăgi, fură cercul „şi pune capăt acestei nedreptăţi". Fapt care face ca de-acum aştrii „să strălucească pentru toţi, fără deosebire de rang social şi de avere" [1]. Un mit cu incontestabil sens revanşard, justiţiar, ripostă la miturile care exaltă bogăţia şi rangul social. Lévi-Strauss scrie că printr-un astfel de mit „arama (...) democratizată se reînalţă pe cer", de unde, la salish din insulă, coborîse mai întîi sub formă aristocratică. Masca swaihwé nu este arama, dar personifică obţinerea ei. Acest mijloc de îmbogăţire, transmis prin drepturi ereditare sau prin căsătorie, se află în mîinile privilegiaţilor. Aceasta arată că în grupurile în care există masca, reprezentările mitice care se referă la ea rămîn subordonate infrastructurii socio-economice; *„ele n-ar putea pretinde să o fundeze dacă, mai întîi, n-ar reflecta-o"* [2]. (Subl. n. — C.I.G.) Lévi-Strauss arată că miturile mai sus analizate provin din societăţi cu organizare neegalitară. Masca şi mitul, în contextul unor astfel de structuri sociale, sînt mijloace „de a

[1] Idem, p. 71.
[2] Idem, p. 72.

sancţiona şi de a perpetua inegalitatea printr-un aparat magico-ritual" [1]. Mi se pare că este greu să dai o formulare mai limpede ideii caracterului *funcţional*, economico-social determinat al miturilor şi ideii subînţelese despre caracterul valoric antinomic pe care îl pot căpăta miturile după structura socială în care funcţionează. Sesizarea *structurii sociale*, considerarea ei ca bază a culturii nu vine cituşi de puţin în conflict, ci *întregeşte* („în jos") analiza structurală propriu-zisă a mitului (sau a oricărei creaţii culturale). Căci mai departe, în cartea sa, Lévi-Strauss arată că „pe o întindere de aproape trei mii de kilometri, au fost eşafodate structuri *ideologice* (subl. n. — C.I.G.), care au respectat toate constrîngerile inerente naturii lor mentale şi care, în conformitate cu ele, incodează, cum se spune astăzi, datele mediului şi istoriei" [2]. Incodarea unui conţinut ideologic nu impietează cituşi de puţin asupra desvăluirii funcţiilor opuse, deci a transformării mitului — temă privilegiată a analizei structurale. Kwakiutl şi-au făurit mitologia lor în jurul mumei pădurii, incluzînd concepţia swaihwé despre aramă, dar au atribuit măştii *o funcţie contrarie* sau caractere plastice inverse faţă de măştile swaihwé. Funcţia primitivă a măştilor a fost înlocuită, la kwakiutl, obsedaţi de bogăţie şi prestigiu, de către aramă; atunci măştile au fost înzestrate cu o funcţie opusă.

Concluzia structurală este că nici etnologul, nici istoricul artei nu trebuie să-şi imagineze că o mască sau un tablou pot fi interpretate ca opere *izolate*, fie chiar numai ca opere cu semnificaţie strict religioasă sau estetică. „Noi am văzut, dimpotrivă, că o mască nu există în sine; ea presupune totdeauna, alături de ea, alte măşti, reale sau posibile (...) sperăm că am dovedit că o mască nu este în primul rînd ceea ce reprezintă, ci ceea ce ea transformă" [3].

Lévi-Strauss critică în mod pertinent ideea etnologiei funcţionaliste despre izolarea populaţiilor, închise în ele însele, trăindu-şi fiecare propria experienţă estetică, mitică sau rituală. (De fapt, difuzioniştii au contrabalansat această tendinţă funcţionalistă, exagerînd însă influenţele). Lévi-Strauss consideră necesară *compararea* miturilor şi creaţiilor spirituale în general ale unei populaţii cu creaţiile altor populaţii. Nu putem decît să salutăm concluzia *metodologică* la care ajunge savantul francez: „studiul corelaţiilor *interne* (subl. n. — C.I.G.) între mitologie sau artă şi întreg restul

[1] Idem, p. 73.
[2] Idem, p. 123.
[3] Idem, p. 117.

este o problemă absolut necesară, dar insuficientă"[1]. Căci miturile, de pildă, se opun altor mituri, le contrazic sau le transformă şi ar fi cu neputinţă să le înţelegi pe unele, fără să te referi la celelalte.

Caracterele plastice ale măştilor dzonokwa ar rămîne inexplicabile dacă nu le-am compara cu cele ale măştilor swaihwé. „Influenţa" nu poate explica nimic, deoarece „funcţia semantică" este în acelaşi timp aceea pe care o are masca la kwakiutl şi la salish. „Paralele sau opuse, toate aceste funcţii semantice alcătuiesc între ele un sistem care ţine de ideologia aramei" [2]. Iar această „ideologie a aramei" — concept nou şi grăitor în evoluţia gîndirii lui Lévi-Strauss — precum şi „funcţiile sociale şi economice pe care le exprimă, cer, pentru a fi înţelese, să articulăm miturile popoarelor de pe coastă cu cele ale vecinilor lor din interior-déné" (ibidem).

Bogăţia ilustraţiilor pe care le foloseşte Lévi-Strauss (excelent reproduse, ca în toate volumele lansate de Skira) îi arată cititorului că *valoarea estetică* este sincronică „funcţiilor economice şi sociale": „ele ţin loc de mijloace de îmbogăţire şi de mijloace ale alianţei matrimoniale". Necesitatea nu împiedică valoarea, funcţia socială sau ideologică poate coexista perfect cu valoarea estetică, educativă sau teoretică.

* * *

Acum aproape un veac, etnograful german Aurel Krause, care i-a studiat pe amerindienii tlinghit, constata că „o parte considerabilă din populaţie era alcătuită din sclavi, şefii bogaţi posedînd adesea pînă la douăzeci sau treizeci" [3]. Aceste informaţii erau valabile pe la 1830, data cînd îi vizitase pe tlinghit călătorul Lütke. În ce priveşte situaţia de la finele veacului XIX, Krause afirma că numărul sclavilor scăzuse foarte mult,— cel mai de seamă şef tlinghit nu avea decît doi sclavi. „Sclavul, numit «kuhu», era proprietatea deplină a stăpînului lui, care putea face cu el orişice voia: să-l vîndă, să-i dea drumul sau chiar să-l ucidă. Copiii de sclavi erau de asemenea sclavi".

Majoritatea relatărilor călătorilor subliniază condiţia grea a sclavilor. Sabelski relatează că sclavii erau obligaţi la

[1] Idem, p. 122.
[2] Idem, p. 12.
[3] Aurel Krause, *The Tlingit Indians*, Univ. of Washington Press, Seattle, 1956, p. 165.

muncile cele mai grele, iar viaţa lor depindea de capriciul stăpînilor. După Simpson, şefii îi ucideau pe sclavi, chiar numai pentru a dobîndi prestigiu în ochii celorlalţi. Cînd un şef voia să-l „umilească pe un altul, între altele, îl întrecea ucigînd mai mulţi sclavi decît rivalul lui" (Belcher). Retuşînd astfel de afirmaţii, pe care le consideră exagerate, Krause afirmă totuşi că şi în vremea cînd i-a vizitat el pe tlinghiţi, „căpetenii rivale încercau (...) să se întreacă unii pe alţii cu ocazia marilor serbări şi cu acest prilej avea loc jertfirea sclavilor. Totuşi, tot cu acest prilej al serbărilor, erau liberaţi sclavii şi dobîndeau toate drepturile pe care le avea un tlinghit născut liber" [1].

Figura centrală în mitologia indienilor tlinghit este corbul, aşa cum coiotul este eroul popular al mitologiei şi folclorului indienilor californieni [2]. Veniaminov, foarte preţuit de Krause pentru acurateţea observaţiilor lui şi care a trăit mult timp printre tlinghiţi, sublinia rolul mitic paradigmatic al corbului: „Noi trebuie să ne purtăm aşa cum a trăit şi s-a purtat corbul" — era postulatul comportamental al indienilor tlinghit. Faptul că corbul este considerat figură exemplară sau paradigmatică aruncă o lumină semnificativă asupra spiritului realist al acestor indieni. Pentru că, în mitologia lor, corbul nu este o fiinţă supremă, n-are trăsături idealizate, ci, întocmai ca şi coiotul, este o *fiinţă ambivalentă*, un amestec de demiurg şi trickster. În mitul publicat de Pettazzoni sub titlul *„Corbul"* (demiurgul), după culegerea lui Swanton, *Tlingit Myths and Texts* (1902), se spune că prima fiinţă creată a fost Nas-caki-yel, apoi a urmat corbul. Şi totuşi, deşi are o situaţie secundară, deşi este înfăţişat ca fiind subordonat fiinţei supreme, corbul, cu amestecul lui de capacităţi şi defecte, este figura-model.

Caracterul popular al corbului reiese cu limpezime dintr-un mit relatat de Krause, după Veniaminov: însăşi naşterea corbului este concepută în opoziţie cu voinţa şi cruzimea unui şef puternic, care îi omoară pe toţi copiii surorii lui, *pentru ca să nu o moştenească pe văduva lui*. Nemaiputînd suferi această situaţie, sora căpeteniei fuge în pădure, cu gîndul să-şi ia viaţa. Un bătrîn care o întîlneşte şi căruia îi povesteşte pricina pentru care vrea să se omoare, o opreşte şi-i dă sfatul să înghită o piatră din rîu. Femeia rămîne însărcinată şi dă naştere unui copil, care se face un băiat frumos; acesta era corbul. El creşte repede şi cu arcul şi săgeţile făcute de

[1] Idem, p. 112.
[2] Cf. R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, III, U.T.E.T. Torino, 1953, p. 38.

maică-sa vînează păsări și animale, provizii cu care umple adăpostul lor.

Mai tîrziu, unchiul corbului își trimite sclavii să aducă rămășițele surorii lui. Dar ei descoperă adăpostul îndestulat cu provizii și îl văd pe băiat. Despre toate acestea, sclavii povestesc stăpînului lor, care îi trimite din nou, poftindu-l pe nepot să-l viziteze. Dar mama copilului îl sfătuiește să nu se ducă și îi povestește despre crimele unchiului. Totuși, corbul pleacă la unchiul lui, împreună cu maică-sa.

Unchiul încearcă să-l ucidă pe corb, dar nu izbutește. Corbul reușește să dea de rămășițele fraților săi și pentru a se răzbuna face un foc mare, care ar putea aprinde casa. Unchiul mai face cîteva încercări de a scăpa de nepot, dar corbul îi dejoacă planurile și scapă împreună cu mama lui.

Într-un alt mit, Kitk-ughu-si, „primul locuitor al pămîntului", este totodată stăpînul tuturor celor ce locuiesc pe pămînt. El vrea să-i distrugă printr-un potop, dar oamenii reușesc să se salveze. Și în acest mit, sora „stăpînului pămîntului" hotărăște să se despartă de fratele ei crud și dă naștere corbului. Cînd corbul crește mare, el cere maică-si învoirea să plece *să-l pedepsească* pe unchi pentru cruzimea lui. În ambele mituri, puterea căpeteniei este asociată cu cruzimea și fărădelegea.

O altă figură mitică, opusă corbului, este Petrel, care, după Veniaminov, este mai vîrstnic și mai puternic decît corbul. Petrel sălășluiește într-o insulă întărită, dar în care apa dispărea atunci cînd un om necurat își spăla mîinile în ea. În mitul redat de Krause după Veniaminov, Petrel „dorește să-și arate puterea și dominarea asupra corbului" [1]. Corbul însă este cel care reușește să-și bată joc de Petrel. Tot ce poate face Petrel este să-i înnegrească aripile (și de atunci sînt corbii negri...). Dar corbul este figura aureolată mitic: ca demiurg, el lasă să cadă picături de apă pe pămînt, picături care se prefac în izvoare, lacuri și mări.

Într-un mit care vrea să explice originea aștrilor, corpurile cerești sînt ținute în niște cutii de către un șef puternic. Corbul plănuiește să pună mîna pe ele. El reușește să devină nepotul căpeteniei și să obțină mai întîi cutia în care era păstrată luna, apoi pe cea în care se afla soarele.

Întorcîndu-se pe pămînt cu această din urmă cutie „...el auzi voci de oameni, dar nu-i putea vedea pe aceștia, întrucît nu era soare. Atunci corbul îi întrebă: « Vreți lumină? » Iar ei răspunseră: « Ne amăgești. Doar corbul poate

[1] Krause, *op. cit.*, p. 178.

să ne aducă lumină, iar tu nu ești corbul ». Atunci corbul scoase soarele din cutie, care deodată străluci pe cer."

Corbul apare și în rolul lui Prometeu: el este acela care fură focul de pe o insulă, singura pe care se afla foc. Deși tăciunele aprins se stinge, în timp ce corbul zbura — ba chiar îi arde ciocul — din tăciunii care cad pe stînci și lemne au putut apoi oamenii să dobîndească focul. Tot corbul este demiurgul care îngrijește ca oamenii să aibă pește de pescuit.

Rol prometeic și semnificație populară capătă și alte personaje mitice. Așa de pildă, într-un mit despre originea tunetului și a cutremurelor, eroii sînt un frate și o soră; pe aceasta din urmă o cheamă Aghișanak, ceea ce înseamnă o ființă subterană. Fratele, despărțindu-se de sora lui, îi spune că chiar dacă nu-l va mai vedea niciodată, de auzit însă îl va auzi întreaga viață; el dă naștere tunetelor și fulgerelor.

Aghișanak este însă mult mai importantă pentru oameni: ea ține pe umeri stîlpul pe care se sprijină pămîntul. În schimb ea este gata să-i ajute pe oameni, pentru că ei o încălzesc prin focurile pe care le aprind. Într-un mit redat de Veniaminov, Aghișanak este înfățișată ca fiind nemuritoare și mai puternică decît corbul. Adesea, corbul vrea să-i nimicească pe oameni pentru neascultarea și păcatele lor, dar Aghișanak se opune. Cînd se luptă între ei, au loc cutremurele.

În mitologia tlinghit, aflăm însă și o semnificativă proiectare a puterii bogătiilor asupra cursului fenomenelor naturii. „Soarele este considerat ca fiind sărac, iar luna bogată. Cînd are loc o eclipsă de lună, înseamnă că ea a suferit o pierdere și de aceea în astfel de împrejurări, tlinghiții bogați își cară afară din casă toate bunurile lor și le oferă lunii. După ce eclipsa a trecut, ei cară îndărăt toate lucrurile, cu excepția unui mic dar, pe care îl lasă pentru lună" [1]. Totuși, în ansamblu, figura mitică puternică, populară, a corbului contrabalansează simbolica bogăției.

B. FORME ALE COEZIUNII SOCIALE

1 RUDENIA CA FAPT SOCIAL-CULTURAL

Cercetarea relațiilor de rudenie ale populațiilor primitive a constituit de la început pentru etnologie o problemă specifică și importantă. Aceeași problemă se află la loc de cinste

[1] Idem, p. 185.

în opera lui Lévi-Strauss: prima lui lucrare, care a stîrnit un mare interes printre etnologi a fost *Structurile elementare ale rudeniei* (1949). (Paul Radin a atras atenția asupra cărții lui Lévi-Strauss în *Lumea omului primitiv*). Dar unghiul de vedere din care abordează Lévi-Strauss și alți etnologi contemporani problema rudeniei se deosebește de cel din veacul trecut. Nu mai este vorba de a etala exemple asupra unor moravuri bizare (și în fond infamante: „căsătoria pe grupe", „promiscuitate sexuală" etc.), ci de a studia un fenomen sociologic: întrucît sistemele de rudenie ale primitivilor diferă de ale noastre și care este ponderea lor în raporturile sociale.

Din punctul de vedere general al istoriei și teoriei culturii, ca și din punctul de vedere al tematicii alienare-nonalienare, raporturile de rudenie au o deosebită importanță: indiferent de opțiunea „rudenia — factor determinant" sau „factor secundar față de infrastructura economică" (Emmanuel Terray, Suret-Canale) raporturile de rudenie se înfățișează nu ca un fenomen biologic, ci *cultural*, recte *social*. Regulile matrimoniale ilustrează o mare varietate de soluții, ele sînt „locale" și reprezintă norme culturale impuse indivizilor de către societate, iar nu de instinct. (Aceste reguli, ca orice normă din societatea primitivă, nu exclud abateri și încălcări individuale).

O relație de rudenie relevă pe de o parte fenomene de consanguinitate, pe de altă parte fenomene de alianță. „Dar și prin « consanguinitate » se înțelege o relație socială între persoane care recunosc că au cel puțin un strămoș comun (...). Este cazul să insistăm de la început asupra naturii sociale a relațiilor de rudenie: elementele biologice care se află sub aceste relații nu alcătuiesc principiul lor constitutiv" [1]. Raporturile biologice nici nu sînt măcar necesare pentru crearea relațiilor de rudenie. Un fiu adoptat, de pildă, *devine* consanguin cu părinții adoptivi. „De aceea se spune, că rudenia ține de planul *culturii*, iar nu de cel al *naturii*". Această capacitate de a domina biologicul, de a-l folosi în cadrul finalității sociale reiese și din faptul că o relație de rudenie este considerată *agnatică* dacă trece numai prin bărbați, *uterină* dacă trece sau se articulează prin femei. O relație oarecare, în care sexul nu apare ca criteriu, este numită *cognatică*.

Nici pentru conceptul de filiație, fenomenul genealogic nu-i decisiv, pentru că în multe societăți primitive, relația

---

[1] Serge Tornay în *L'Anthropologie*, *op. cit.*, p. 60.

de filiație îl leagă pe copil fie de tată, fie de *mama* lui. Uneori, tatăl nu-i decît soțul mamei, iar pentru copil este un aliat.

În *Structurile elementare ale rudeniei*, Lévi-Strauss a demonstrat că singura regulă (interdicție) universală în chestiunea matrimonială este incestul. Dar în unele societăți, ruda care devine ținta interdicțiilor este mama, în altele — sora sau verișoarele. Regula socială a incestului nu-i însă numai negativă, prohibitivă, deoarece ea preconizează adesea partenerul ideal. În forma elementară a căsătoriei prescrise sau preferențiale, acest partener este verișoara încrucișată (crossing cousin) *. Lévi-Strauss a subliniat cu putere faptul că interzicerea căsătoriei cu anumite rude reprezintă *trecerea de la natură la cultură*.

În jurul căsătoriei, ca și în jurul altor forme de alianță sau solidaritate socială, se găsesc mituri prezente și în repertoriul mitologic al unor populații din cele mai înapoiate. Australienii, care sînt pasionați de problemele matrimoniale, au un mit în care eroul civilizator îi învață pe oameni ce este căsătoria, „aluzie posibilă la tendința împotriva promiscuității" [1].

Lévi-Strauss consideră că structura elementară a rudeniei ar fi *avunculatul* (raportul dintre unchi-nepot). Teoria lui nu-i scutită de obiecții, deoarece el afirmă că aceasta ar fi „unica" structură, fără să țină seama de faptul că, în alte societăți „alte structuri de rudenie pot avea același caracter ireductibil" sau de faptul că, în ciuda importanței analizei structurale, formale, a rudeniei, „nu-i mai puțin necesar de a ne feri să trecem, fără documente, de la planul formal, abstract, structural, la planul istoric, specific, real" [2]. Rămîne însă deplin valoroasă demonstrația lui Lévi-Strauss că avunculatul este cel mai simplu model, care cuprinde elementele necesare oricărei structuri parentale: consanguinitate, filiație și alianță.

În evoluția etnologiei, W. H. R. Rivers a inițiat metoda genealogică, ceea ce a făcut ca unii etnologi să exagereze importanța legăturilor de tip genealogic. În societățile primitive, *clasele de vîrstă* (tineri care sînt inițiați simultan) sînt cel puțin tot atît de importante — sau uneori mai importante — din punct de vedere social, decît grupele unilineare de filiație. „De aceea munca etnografului constă în a repera care sînt tipurile de legături sociale reale, valorizate într-o

---

* Copiii născuți din doi frați sau două surori sînt „veri paraleli", în timp ce copiii unui frate și ai unei surori sînt „veri încrucișați".

[1] R. Thurnwald, *L'esprit humain*, Payot, Paris, 1953, p. 309

[2] Robert Cresswell, *op. cit.*, vol. II, p. 135.

societate..." [1]. Această tendință, care trebuie să devină metodă, are drept rezultat tabloul *concret* al formelor, „al bogăției și diversității *folosirii sociale* (subl. n. — C.I.G) a rudeniei" [2]. Serge Tornay arată că faptele constatate empiric trebuie să fie interpretate în „termeni de strategie", în cadrul unor structuri sociale diferențiate. Luînd ca exemplu o populație din Zambia, Tornay subliniază faptul că prescripțiile lor matrimoniale au menirea de a împiedica acel tip de unire conjugală care ar prilejui coliziuni între soț și soție, divorțuri etc. „Ideologia rudeniei" este de a crea cît mai multe alianțe noi, iar nu de a încuraja fixarea într-o singură familie, ceea ce implică rezidență stabilă.

Indiferent ce exemplu de căsătorie sau înrudire s-ar lua, analiza structurală — dar care implică un cadru sociologic — duce la concluzia că „atomul rudeniei nu este familia biologică — cuplul și copiii — ci modul de relații care duc la crearea familiei" [3]. Importanța avunculatului *, lămurită exhaustiv de către Lévi-Strauss, constă în aceea că înfățișează rolul de „donator de femei" al unchiului și *prioritatea alianței asupra filiației.* Astfel, prin analiza structurală, Lévi-Strauss ajunge la teoria alianței ca fundament al rudeniei și al vieții sociale.

Evoluționiștii credeau că în evoluția socială, starea de „natură" a precedat cultura. Lévi-Strauss, fără să mai revină asupra concepției evoluționiste, propune *conjugarea* ambelor concepte, deoarece *regula* (norma) caracterizează cultura sau culturile (deci variabilitate), în timp ce *universalitatea* caracterizează fenomenele naturale. Prohibirea incestului se înfățișează însă ca ținînd de ambele planuri, ea constituie o regulă, dar este „singura, printre toate regulile sociale care are, în același timp, un caracter de universalitate" [4]. Totodată, Lévi-Strauss a arătat legătura dintre prohibirea incestului și sensul pozitiv al exogamiei, care și ea este universală: ea dă dreptul la căsătorie cu anumite categorii de femei. Atît interdicția incestului, cît și exogamia, ilustrează împreună faptul fundamental al „regulei reciprocității".

Literatura etnografică din zilele noastre, caracterizată prin interesul din ce în ce mai marcat pentru varietatea structurilor sociale și politice (mai ales pentru Africa) pune pro-

[1] Serge Tornay, *op. cit.*, p. 62—63.
[2] Idem.
[3] Idem, p. 100.
* Rolul unchiului matern în viața nepotului în societățile cu familie matriliniară.
[4] Lévi-Strass, *Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 10.

blema: cum se împacă existența ierarhizării, a inegalității sociale cu principiul de bază al schimbului, al reciprocității? La kashin din Birmania, de pildă, factorul inegalităților sociale trebuie cuprins înăuntrul structurii schimbului: unele grupe tind să acumuleze bogății, altele — femei. În astfel de cazuri, alianța nu mai exprimă un schimb egalitar, ci un mijloc de afirmare a unor raporturi ierarhice, fără să ducă la formarea castelor.

Totodată se poate observa că Africa este ca un fel de „cotitură" de la structuri elementare la structuri complexe, deoarece în Africa relațiile de rudenie se află adesea în declin, întrucît politicul s-a dezvoltat mai repede și mai frecvent. Ceea ce îl face pe Serge Tornay să avanseze ipoteza că rudenia s-a aflat la apogeu în civilizațiile neolitice, înaintea apariției statelor. Antropologia nu poate deci să se cantoneze în analiza unor structuri atemporale, căci schimbarea conținutului rudeniei „are un fundament în istoria universală a societăților (...). În unele momente ale devenirii umane, rudenia nu mai este decît un punct de ancorare, poate provizoriu, al unor forțe organizatorice mai puternice, deci mai de temut: acelea ale puterii, economice și politice" [1].

După cum a subliniat Lévi-Strauss, în sistemele africane de înrudire se observă „un sistem de schimb generalizat mai complex decît cel întemeiat exclusiv pe căsătoria preferențială cu vara încrucișată ..." El arată totodată că „tipul de coeziune socială stabilit prin circulația bunurilor se apropie, într-o anumită măsură, de tipul statistic de coeziune existent în propria noastră societate" [2].

Înrudirea prin alianță capătă în Africa două forme suplimentare principale: frăția de sînge și „înrudirea prin glumă", formă care obligă la prestații reciproce, ajutor mutual, schimb de daruri, interdicția dăunării reciproce etc. Dreptul, ba chiar obligația de „insultă în glumă" subliniază caracterul *inofensiv* al certei și prin aceasta, tăria sau tenacitatea alianței. „Înrudirea prin glumă" este practicată înăuntrul legăturilor de rudenie (de pildă între cumnați), între generații (bunic-nepoți), între clanuri care nu au între ele altă legătură matrimonială, între anumite caste sau între două etnii care se consideră complementare.

Pe lîngă frăția de sînge și înrudirea prin glumă, negrii africani, arată L.-V. Thomas, cunosc și alte forme de asociere sau întărire a coeziunii sociale: clase de vîrstă și de sex, aso-

[1] Serge Tornay, *op. cit.*, p. 110.
[2] Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 14.

cieri de specialişti, fie pe cale ereditară (caste profesionale), fie prin aptitudini (asocierea vînătorilor care au ucis un leu, o panteră etc.). Nu trebuie uitate asocierile de iniţiaţi, fie magică (la diola), fie religioasă, în care se intră prin opţiune.

Asociaţiile variază în ce priveşte finalitatea lor: unele execută lucrări de interes public, îşi închiriază serviciile unor particulari, vin în ajutorul bolnavilor şi săracilor, organizează serbări; altele sînt grupări cu caracter profesional (vînători etc.).

Sînt cunoscute grupările cu scop iniţiatic sau religios, dar care pot juca un rol politic (la senufo, baga, baula, loba, mende, bambara etc.). „Ele sînt asociaţii puternic ierarhizate, se bucură de o autoritate morală indiscutabilă asupra masei, au un cult, adesea chiar un zeu anume), precum şi un ritual riguros; îşi supun membrii unei discipline ferme, deşi adesea sînt recrutaţi prin cooptare". Simbolul acestor asociaţii rămîne masca; aceasta este simultan „receptacolul forţelor grupului", transmiţător al duhurilor protectoare şi încarnare a strămoşilor. Uneori, astfel de asociaţii degenerează în societăţi secrete, care urmăresc profituri pentru membrii lor, neşovăind să folosească teroarea. Thomas pune la îndoială caracterul ştiinţific al documentării asupra „oamenilor-leoparzi" şi „oamenilor-pantere". Dar el subliniază apariţia, în ultimele decenii, a unor asociaţii politico-religioase şi a mişcărilor sincretico-naţionaliste, mesianice etc. caracteristice pentru mediul urban.

Cercetarea rudeniei n-ar fi completă, dacă ar neglija moştenirea. „Poate că pare inutilă tratarea moştenirii ca un domeniu autonom, în măsura în care pare de la sine înţeles că defuncţii de la care moşteneşte un individ sînt totdeauna rude apropiate spiţei sale: tatăl în grupele cu filiaţie patriliniară, fratele mamei în grupurile cu filiaţie matriliniară. Dar trebuie amintit că modalităţile moştenirii sînt diferite în culturi diferite şi pot astfel oferi informaţii utile asupra semnificaţiei rudeniei sau asupra atitudinii unui grup faţă de faptul rudeniei" [1]. Uneori moştenitorul se însoară cu soţia defunctului pentru a asigura viaţa şi educaţia copiilor acestuia. Într-o societate poligamă, noua soţie poate fi chiar văduva tatălui. Semnificaţia acestui act nu este nici aceea a unei preferinţe individuale, nici a unei instituţii pur economice, ci un neam se asigură că femeile pe care le-a cedat altor neamuri vor avea întotdeauna asigurată existenţa. Căsătorindu-se cu femeia tatălui său defunct, individul răspunde în primul rînd unei îndatoriri colective. Moştenirea este deci una din articulaţiile metodologice dintre studiul rudeniei şi studiul altor fenomene sociale.

[1] Serge Tornay, *op. cit.*, p. 140—141.

Funcţia raporturilor de rudenie

Criticînd eroarea de a se *despărţi* raporturile de rudenie de raporturile economice, Godelier arată că ele sînt inextricabil sudate. În societăţile primitive, raporturile de rudenie *funcţionează ca* raporturi economice. Raporturile de rudenie „determină drepturile individului asupra solului şi produselor lui, obligaţiile de a primi, de a da, de a coopera. Ele determină în aceeaşi măsură autoritatea unora asupra celorlalţi în ce priveşte politica, religia. Ele constituie, după cum arată Lévi-Strauss, „armătura sociologică" a gîndirii „sălbatice", una din schemele care organizează reprezentările mitice ale raportului natură-cultură, oameni-animale-plante.

Aşadar, în *acest* tip de societate, raporturile de rudenie *funcţionează* ca raporturi de producţie, ca raporturi politice, ca schemă ideologică. Rudenia este deci în *acelaşi timp* infrastructură şi suprastructură" [1].

Şi pentru că rudenia este un fenomen *plurifuncţional*, pentru că funcţionează *direct* şi *înăuntrul* societăţilor primitive ca raport economic, politic, ideologic etc., rudenia funcţionează şi ca o *formă simbolică*, prin care se exprimă conţinutul vieţii. Ea este un *limbaj* general în care sînt traduse raporturile *dintre* oameni şi raporturile dintre oameni şi natură.

Rudenia joacă un important rol explicativ al evoluţiei sociale: atît timp cît domină celelalte raporturi sociale, cît şi atunci *cînd nu mai le domină*. Odată cu dezvoltarea forţelor de producţie, apar funcţii sociale noi. „A explica evoluţia societăţilor primitive înseamnă a explica apariţia unor *funcţii noi, incompatibile* cu păstrarea vechilor *structuri* sociale. Problema trecerii spre societatea cu clase şi stat se reduce în parte la aceea de a şti în ce condiţii raporturile de rudenie *încetează de a mai juca rolul dominant* de unificator pentru toate funcţiile vieţii sociale. Dincolo de o anumită limită, raporturile de rudenie nu mai corespund noilor condiţii sociale, pentru că apar noi raporturi, care *iau locul* raporturilor de rudenie, acestea lunecînd la un loc secund. Acum se situează pe prim plan puterea tribală centralizată.

[1] Maurice Godelier, *Horizon, op. cit.*, p. 170.

„Studiul ştiinţific al evoluţiei structurilor sociale (rudenie, politică, religie, economie etc.) nu este deci decît studiul funcţiilor, formelor, importanţei locului pe care îl ocupă fiecare din aceste structuri, după tipurile de formaţie economică şi socială şi după transformările lor. Iar *raportul* dintre fiece structură socială faţă de toate celelalte constituie însăşi *structura* societăţii" [1]. N-a existat niciodată o stare a umanităţii fără raporturi de rudenie sau fără o viziune despre lume. De îndată ce a existat societatea umană au existat şi funcţiile diferitelor structuri, iar „istoria nu-i decît transformarea structurilor şi a funcţiilor lor".

În societăţile tribale, „dreptul proprietăţii defineşte nu atît drepturile persoanelor asupra lucrurilor, cît obligaţiile cuvenite între persoane cu privire la lucruri" [2]. Atunci cînd se modifică relaţiile între oameni, cînd se stabilesc raporturi noi, se schimbă şi controlul asupra bunurilor. Darurile însoţesc toate schimbările în relaţiile umane; ele semnifică recunoaşterea şi validarea noilor relaţii între cel care dăruieşte şi cel care primeşte.

Evans-Pritchard a observat cu privire la nueri că, cu cît o societate este mai săracă în bunuri materiale, cu atît aceste bunuri au mai multe funcţii simbolice. Şi el scrie, într-o formulare cvasimarxistă că, dintr-un anume punct de vedere, „cultura materială poate fi privită ca o parte a relaţiilor sociale" [3].

Relaţiile de rudenie dintre oameni se exprimă în termenii proprietăţii vitelor sau prin transmiterea unei suliţi. Puţinele obiecte materiale de care dispun nuerii îşi sporesc valoarea prin faptul că servesc ca limbaj al relaţiilor sociale; ele sînt investite adesea cu funcţii rituale. Tot astfel, schimburile ceremoniale adaugă, peste valoarea utilitară nudă a lucrurilor, o reţea de legături paşnice. De asemeni, cînd un logodnic plăteşte în vite o logodnică, el nu „cumpără", ci validează transferul unor drepturi ale rudelor logodnicei în beneficiul lui, fără ca femeia să devină „proprietatea" lui.

Malinowski şi alţi autori au observat că adesea schimburile „comerciale" în lumea tribală sînt însoţite de ceremonii. Aceste schimburi ceremoniale au scopul de a crea legături sociale; europenii care se mirau sau zîmbeau în faţa obiectelor lipsite de valoare care erau schimbate (scoici etc.) nu înţelegeau nici caracterul simbolic, ceremonial, al obiectelor „fără

[1] Idem, pag. 172.
[2] Gluckman, *Politics, Law and Rituals*, *op. cit.*, p. 46.
[3] Evans-Pritchard, *Les nuer*, Gallimard, Paris, 1968, p. 89.

valoare", nici scopul schimbului: ca sub protecţia schimbului ceremonial, care crea legături de încredere, de „rudenie", să se desfăşoare adesea schimbul unor bunuri reciproc necesare triburilor.

După Gluckman, tot „limitele economice" ale societăţilor tribale şi setea de putere a unor indivizi înstăriţi explică şi faptul bine cunoscut al „generozităţii" şefilor, prinţilor şi suveranilor, care dau îndărăt celor ce depind de ei, darurile sau tributul pe care l-au primit de la ei. Această *redistribuţie* are loc de obicei în cadrul unor serbări. Jan Hogbin a arătat că în insulele Salomon, reputaţia sau prestigiul oamenilor înstăriţi nu depinde de acumularea bunurilor, ci de modul, uneori ostentativ, în care sînt împărţite celorlalţi. De ce? Pentru că, arată Hogbin, deosebirile în modul de trai dintre „bogaţi şi săraci" sînt insignifiante.

Audrey Richards, care s-a ocupat de populaţia africană bemba, ne arată chipul în care „Necesitatea devine virtute": şeful suprem nu poate mînca nimic deosebit, pentru că sfetnicii lui stau lîngă el, pînă cînd, de ruşine, împarte totul cu ei. Iar o mamă bemba, care îndeobşte este blîndă şi îngăduitoare, îl ceartă cu asprime pe copilul care nu-şi împarte cu alţi copii mîncarea şi tot ce i se dă. Totodată, Richards constată că acumularea bunurilor de către notabili, şef etc. nu este un scop în sine, ci mijloace pentru a grupa oameni în jurul lor.

În cele din urmă, problema terminologiei rudeniei, care are în urma ei un veac de discuţii, şi-a aflat dezlegarea în fenomenul economic. Pornind de la analiza cooperaţiei în societăţile africane, Gluckman conchide că „în acest tip de situaţie economică aflăm „originile" sistemului clasificatoriu al terminologiei înrudirii, iar nu în forme de căsătorie închipuite, niciodată constatate, aşa cum le înfăţişau evoluţionişti ca Morgan".

2 DARUL

Unul din fenomenele cele mai caracteristice şi mai grăitoare ale vieţii economico-sociale şi juridico-morale a societăţii primitive este darul. Deşi fenomenul fusese demult semnalat de către etnografi, Marcel Mauss este acela care a realizat o sinteză luminoasă, avînd totodată şi meritul unor consideraţii metodologice preţioase.

[1] Gluckman, *op. cit.*, p. 55.

În cadrul relaţiilor strînse dintre triburi, fratrii, clanuri, familii şi indivizi există o circulaţie intensă, un schimb continuu de femei, copii, bunuri, ranguri, talismane etc. Aceste schimburi reciproce au loc cu o frecvenţă extraordinară, avînd mai ales un caracter festiv; ceremoniile şi situaţiile în care se schimbă darurile nu pot fi explicate prin concepţia animistă pe care o au primitivii despre obiecte. Mauss însuşi, în majoritatea paginilor lucrării lui, insistă asupra faptului că acest fenomen al dăruirii reciproce este specific societăţilor primitive şi recunoaşte, în mod expres, în două rînduri, legătura dintre *dar* şi *relaţiile sociale*. Ocupîndu-se de darul reciproc la triburile melaneziene, Mauss observă că „ei înlocuiesc în chip remarcabil, prin daruri, sistemul cumpărării şi vînzării" [1]. După această observaţie justă, fundamentală, pe care o analizează şi o ilustrează pe larg, Mauss oferă explicaţia idealistă a fenomenului: darul ar fi ţinut mult timp locul schimbului la primitivi, din cauza „incapacităţii lor de a abstrage şi a diviza conceptele lor economice şi juridice" [2]. Dar Mauss însuşi recunoaşte, numai cu un rînd mai departe, motivul real al „incapacităţii" de a abstrage şi diviza conceptele economice şi juridice: pentru că „de altfel nici n-aveau nevoie. În aceste societăţi, nici clanul, nici familia nu ştiu să se disocieze, nici să-şi disocieze actele" [3]. Mauss îşi dă seama deci că fenomenul dăruirii se explică prin faptul că în aceste societăţi *indivizii nu se opun unul altuia*, nu există cu alte cuvinte acea opoziţie de interese şi conflictele economice, care caracterizează societatea pe clase.

Recunoaşterea relaţiilor tribale drept cauză a fenomenului dăruirilor reciproce are loc şi în altă parte, aproape de concluziile lucrării şi pregătindu-le oarecum: „Dacă se dau şi se primesc lucruri este pentru că se dă şi se înapoiază «respect» — noi spunem schimb de politeţe. Dar şi pentru că dînd ceva, omul *se* dăruieşte pe sine şi bunurile sale — celorlalţi" [4].

Că Mauss şi-a dat seama de determinarea specific tribală a darului se vede clar şi din comparaţia pe care o face între dar şi schimb. Darul caracterizează fundamental relaţiile primitive, dar nu şi societatea semită, greacă sau romană. „Civilizaţiile noastre — scrie Mauss — începînd cu civilizaţia semitică, greacă şi romană, deosebeau riguros între obligaţia

[1] M. Mauss, *Essai sur le don, forme arhaïque de l'échange*, în „Année sociologique", 1925, p. 85.
[2] Idem, p. 86.
[3] Ibidem.
[4] Idem, p. 125.

şi prestaţia negratuită de o parte şi darul de altă parte" [1]. Mauss se întreabă: „Dar oare aceste distincţii nu sînt recente în dreptul marilor civilizaţii? Acestea n-au trecut oare printr-o fază anterioară, în care nu aveau această mentalitate rece şi calculatoare?" [2].

După cum se vede, Mauss subînţelege răspunsul: că în orice societate s-a făcut această trecere de la dar la schimb. „Civilizaţiile mari", cu care Mauss compară comuna primitivă, sînt exemple de societate pe clase. Era firesc ca descompunerea orînduirii tribale să antreneze cu sine dispariţia unor fenomene organic legate de relaţiile tribale, în care oamenii „nu aveau această mentalitate rece şi calculatoare", — cum spune chiar Mauss. El remarcă în treacăt că în „marile civilizaţii", tradiţiile darului, ale sărbătorii, ale participării întregului sat la darul de botez, de nuntă etc. s-au păstrat vii doar în mediul rural.

Mauss nu a diferenţiat schimbul de daruri specific relaţiilor tribale, democratice, de *potlatch*-ul caracteristic pentru populaţii în care există deja deosebirea de avere, cum sînt triburile de indieni americani de pe coasta Pacificului. Că potlatch-ul este specific unor populaţii în care există diferenţierea economică şi socială au arătat alţi etnologi. Astfel, Paul Radin subliniază bogăţia nobililor din triburile indiene din nord-vestul Americii de Nord şi arată că potlatch-ul este o expresie a rivalităţii, un mijloc de cucerire a prestigiului şi autorităţii [3]. Jacques Soustelle critică pe drept cuvînt denumirea improprie de „capitalism" pe care o foloseşte Radin, dar subliniază şi el împărţirea acestor triburi (tlinghit, haida, kwakiutl) în nobili, oameni de rînd şi sclavi [4]. Mauss însuşi, într-o recenzie tipărită în acelaşi volum cu lucrarea mai sus citată, respinge afirmaţia lui Graebner despre comunismul papuaşilor, arătînd că el a găsit potlatch-ul la papuaşii din Noua Guinee germană şi că nu se poate vorbi despre „comunism" acolo unde este „potlatch" [5].

Schimbul de daruri face parte din multiplele forme de relaţii prieteneşti dintre triburi, clanuri şi indivizi. „La toate triburile şi populaţiile primitive este larg răspîndit obiceiul vizitelor reciproce între diferite grupuri aparţinînd unuia sau mai multor triburi, un fel de vizite de prietenie" — scrie Cosven. Ele sînt frecvente şi la eschimoşi, în ciuda

[1] Idem, p. 128.
[2] Ibidem.
[3] P. Radin, *Histoire de la civilisation indienne*, Payot, Paris, 1935.
[4] *Encyclopédie française*, vol. VII, *L'éspèce humaine*.
[5] „Année sociologique", 1925, p. 322.

greutăţilor specifice pe care le întîmpină comunicaţiile în regiunile arctice. „Aceste vizite reciproce au jucat un rol considerabil în dezvoltarea culturii timpurilor primitive, servind ca mijloace şi căi pentru schimburile culturale"[1].

Trebuie subliniat faptul că schimbul de daruri nu este nici generozitate absolută, nici expresie a intereselor economice nude. Cosven, de pildă, observă că adesea aceste vizite se fac în perioada cînd în grupa vizitată se află hrană din belşug, în anotimpul coacerii fructelor, în perioada prinderii peştilor, a strîngerii recoltelor etc.

Brown a arătat că în insula Andaman, pe lîngă schimbul de obiecte şi bunuri necesare există numeroase manifestări de ospitalitate şi dărnicie reciprocă: „aceste daruri nu servesc aceluiaşi scop pe care îl servesc negoţul şi schimbul (...) înainte de toate, scopul este moral, obiectul lui fiind crearea unui sentiment prietenesc între cele două persoane în cauză, şi dacă operaţiunea n-avea acest efect, totul era ratat (...) Nimeni nu poate refuza un dar. Toţi, bărbaţi şi femei, caută să se întreacă unul pe altul în generozitate"[2].

Constatările etnografilor şi călătorilor duc la concluzia că darul provoacă dar sau că darul dar aşteaptă. În general, vizitatorii primesc daruri, dar aduc şi ei produsele regiunii lor sau obiecte făcute de ei. Cosven citează exemplul unui trib australian pe al cărui teritoriu se afla cremene şi care era vizitat pentru a primi această materie primă. Astfel, schimbul de daruri are şi un sens utilitar, el constituind apariţia schimbului economic. Acest schimb s-a dezvoltat îndeosebi între locuitorii unor regiuni diferite, interesaţi în schimbarea unor bunuri pe care nu le au. Foarte frecvent în acest sens este schimbul între triburi de agricultori şi pescari.

Acest aspect utilitar nu epuizează însă conţinutul noţiunii schimbului de daruri, deoarece se cunosc nenumărate cazuri în care se face schimb de lucruri sau fiinţe de care se pot lipsi cei ce le primesc. Tocmai aceasta însă caracterizează darul şi în concepţia modernă a cuvîntului. Ceea ce e specific schimbului de daruri la populaţiile primitive este altceva: faptul că „primirea şi aducerea darurilor au un caracter cu totul benevol, dar că încă din timpuri străvechi, acest obicei este pătruns de principiul reciprocităţii şi al obligativităţii"[3].

---

[1] O. Cosven, *Istoria culturii primitive*, Ed. ştiinţifică, Bucureşti, 1959, p. 119.
[2] Brown, *Andaman Islanders*, 1922, apud Mauss, *op. cit.*, p. 62.
[3] M. O. Cosven, *op. cit.*, p. 119

În nici o altă societate, nu este obligatoriu să primeşti sau să faci daruri. În societatea pe clase, schimbul economic, contractul etc. îşi pierd aparenţa generozităţii, economicul se separă de etic, se lipseşte de această expresie a legăturii, bunăvoinţei şi înţelegerii prieteneşti. Caracteristic pentru legăturile intertribale, interclanice sau interindividuale primitive este tocmai faptul, cum constată şi Mauss, că „în primul rînd nu indivizii, ci colectivităţile sînt acelea care se obligă în mod reciproc, fac schimburi şi contractează, fie în mod direct, fie prin mijlocirea şefilor lor"[1].

Darul primitiv nu este deci expresia unei iniţiative individuale spontane, aşa cum îl concepe omul modern. Deşi este benevol, darul primitiv este integrat într-o serie de prescripţii şi reguli, devenind expresia legăturilor colective, a sociabilităţii, relevîndu-se ca un mod în plus de cimentare a legăturilor între oamenii societăţii primitive. Că schimbul de daruri este expresia şi totodată mijlocul menţinerii şi accentuării legăturilor colective, ne-o arată rolul pe care îl joacă schimbul de daruri între fratriile unui trib australian sau nordamerican, în care căsătoriile, moştenirile, riturile, jocurile etc. sînt complementare. Cu excepţia populaţiilor deja diferenţiate din punct de vedere economic şi social, unde schimbul de daruri serveşte ierarhizării sociale a nobililor (potlatch) în toate celelalte locuri, arată Mauss, „temeiul schimburilor între clanuri şi familii ne apare ca fiind de tipul mai elementar al prestaţiei totale"[2]. Prestaţiile colective între clanuri însoţesc evenimentele marcante ale vieţii: naşterea, circumcizia, boala, riturile de iniţiere, căsătoria, riturile funerare. Frecvenţa schimbului de daruri nu poate fi desigur explicată decît prin faptul că el marchează caracterul colectiv al unui eveniment, care în societatea pe clase va interesa cel mult familia şi prietenii. Ceea ce-i specific moralei primitive este tocmai faptul că tot ceea ce face sau i se întîmplă unui individ se repercutează într-un fel asupra colectivităţii şi invers. Aceasta o demonstrează pe larg concepţia despre datorie, utilitate, pedeapsă etc. Caracterul supraindividual al normelor morale, presiunea enormă a legăturilor clanice ne explică permanenţa formelor şi diversitatea manifestărilor colective în morala şi în general în ideologia societăţii primitive. Căci faptul că pentru primitivi obiectele cuiva ar reprezenta o parte din persoana proprietarului nu este suficient pentru a explica obligativitatea înapoierii darului, a revan-

---

[1] Mauss, *op. cit.*, p. 36.
[2] Idem, p. 40.

șării. Nici faptul că la eschimoși, de pildă, se crede că schimbul de daruri, adică generozitatea între oameni, ar stimula generozitatea zeităților față de oameni. După cum se știe, acest obicei s-a păstrat în datinile mai tuturor popoarelor,— după cum arată Frazer în *Creanga de aur*. Concepția primitivă potrivit căreia obiectul primit de la cineva reprezintă o parte din esența spirituală a donatorului și că păstrarea acestui lucru este primejdioasă pentru primitor — deoarece prin dar se poate exercita o influență magică sau părerea că practica generozității ar influența forțele supranaturale — *contribuie* la obligativitatea revanșei. Dar concepția aceasta, ca orice fenomen ideologic, a venit *după* făurirea relațiilor colective, pe care le-a determinat structura economico-socială. Mauss subliniază că este *obligatorie* acceptarea ospitalității și a darurilor, dar nu din pricina concepției magice, căci nu se vede de loc motivul pentru care ar fi „obligatoriu" să te oferi dușmanului, acceptînd darul prin care el îți poate face rău. Mauss insistă asupra obligației de a dărui: „Refuzul de a dărui, neglijarea de a invita pe cineva, ca și refuzul de a primi echivalează cu o declarație de război — aceasta înseamnă să refuzi alianța sau comuniunea" [1]. (Așa de pildă, neglijența de a invita la un dans războinic sau neparticiparea la o ceremonie este considerată drept o ofensă [2]. Ceea ce înseamnă că reacția esențială a comunității față de încălcarea obiceiului darului sau ceremoniei este de ordin *real*, iar nu magic. Nu întîmplător obligația darului este profund intrată în mentalitatea eschimoșilor, pentru că la eschimoși, în baza condițiilor de viață deosebit de grele, morala colectivistă este deosebit de puternică.

Că în genere, elementul moral al solidarității și întrajutorării penetrează profund relațiile umane primitive reiese din exemplele și reflecțiile lui Mauss, Malinowschi și ale altor cercetători. Este vorba de relațiile morale reale determinate de practică, de condițiile vieții materiale, de structura socială, iar nu de considerentele asupra magiei, care au fost mai sus discutate.

Așa de pildă chiar pomana, darul făcut cu prilejul ceremoniilor funerare, s-ar părea că este determinat numai de concepția magică, potrivit căreia darul făcut pe pămînt „îi face bine mortului", îi „asigură" cele necesare în regatul morților. În fond, la originea acestui obicei se află și teama

---

[1] Idem, p. 51.
[2] Ch. Mountford, *Mythes et rites des aborigènes de l'Australie Centrale*, Payot, Paris, 1953.

de săraci, de invidia lor, de inegalitatea dintre săraci și bogați etc. Așa de pildă la hausa din Sudan, pentru a se preîntîmpina tulburări înăuntrul triburilor în epoca coacerii grîului, se dăruiește grîu. După cum se va vedea, fenomenul darului capătă un nou conținut în societățile în care a început diferențierea economico-socială, dar ca fenomen originar el exprimă solidaritatea și întrajutorarea specifice societăților tribale.

Aceasta reiese foarte limpede din exemplele din insulele Trobriand, cercetate de Malinowski. Aici există diferențierea economico-socială, există un schimb de daruri între nobili, între șefi — schimb de daruri menit să întărească prestigiul social. Este așa-numitul *kula*, un potlatch intertribal, *dar* nobil (Thurnwald) rezervat șefilor în principiu; el constă în schimbul de coliere, brățări, ca semne ale bogăției și nobleței. Însă, după cum observă Mauss, *kula* este numai un moment din „vastul sistem de prestații și contraprestații" de care este pătrunsă viața triburilor din Trobriand. Acest kula-nobil s-a grefat deci pe sistemul de relații prietenești, i-a denaturat sensul, dar nu l-a putut înlocui. Este foarte grăitor pasajul din Malinowski, în care se redă declarația unui indigen despre semnificația schimbului de daruri: „Adevăratul meu partener (adică cel cu care are loc schimbul de daruri — nota n., C.I.G.) este același lucru ca și un cordon ombilical: el va fi totdeauna de partea mea" [1]. (După cum se vede indigenul din Trobriand folosește întîmplător chiar expresia binecunoscută a lui Marx despre „cordonul ombilical"! Ceea ce confirmă justețea intuiției lui Marx asupra specificului legăturilor clanice.)

Malinowski și Mauss subliniază că deși șefii sînt aceia care fac schimbul *kula*, de cele mai adeseori ei nu-l fac în numele lor personal, ci ca reprezentanți ai colectivității. Darurile pe care le schimbă între ei, le sînt procurate de către rudele de „grad inferior", de exemplu de către cumnați, care le sînt și un fel de vasali. Iar cînd primesc daruri, șefii trebuie să le distribuie satelor, clanurilor etc. Și Malinowski, deși subliniază caracterul nobiliar al kulei, recunoaște fondul comunitar moral al darului care „impregnează" relațiile populației din Trobriand. Ies în evidență relațiile denumite *wasi* — schimburile regulate, obligatorii, între membri ai triburilor agricole de o parte și pescari, de altă parte. Acest obicei este atît de înrădăcinat, încît el continuă și azi, cînd

---

[1] *Apud* Mauss, *op. cit.*, p. 78.

pescuitorii de perle pierd salarii mari, numai „pentru o obligație pur socială".

Tot în Trobriand au loc întreceri de daruri între clanuri, fratrii și triburi, cu prilejul diferitelor ceremonii: strîngerea recoltelor, construirea luntrilor, ceremonii funerare. Acestea păstrează în chip evident caracterul colectivist originar al schimbului de daruri. În insula Fidji (Melanezia) există o anumită perioadă de timp a anului, numită *Kere-Kere*, cînd nu se poate refuza nimănui nimic (Brewster).

În nord-vestul Americii, la indienii tlinghit, haida, kwakiutl etc., etc., găsim exemplul cel mai cras de deformare a sensului originar al schimbului de daruri: din legătură comunitară, el devine mijloc de afirmare ostentativă a bogăției, forței, autorității. Mauss nu are de observat decît că, față de formele colectiviste, aici formele „diferă prin violență, exagerare, prin antagonismele pe care le trezește pe de o parte, iar pe de altă parte printr-o anumită sărăcie a conceptelor juridice". Mauss evidențiază conținutul social schimbat, căci el constată că la aceste populații: „o parte din daruri și contraprestații servește (...) pentru a plăti gradele și înălțarea succesivă în confrerii"[1] și că „nicăieri prestigiul individual al unui șef și al darului său nu sînt mai strîns legate de cheltuială și de înapoierea uzurară a darurilor primite"[2]. Obiceiul aparent absurd de a distruge cît mai multe bunuri de către un șef are drept scop să arate „cine-i cel mai bogat și poate cheltui mai nebunește"[3]. La aceste triburi indiene asistăm la o întrecere în distrugeri de pleduri, ulei, obiecte diverse, case etc. Cine își poate permite să distrugă cel mai mult „face să i se înalțe familia pe scara socială". Boas, care a studiat cu atenție aceste triburi, confirmă că la tribul tsimshian„ totul se face pentru onoare (...). Domină etalarea bogăției și vanității". La kwakiutl există expresia caracteristică despre șeful care distruge daruri: se spune că el „înghite triburile". Colectivitatea este doar *spectator*, iar actorii sînt bogătașii, șefii. Cînd aceștia nu fac daruri, riscă să-și piardă rangul social. Ei dăruiesc deci nu pentru a menține și întări legăturile comunitare, ci pentru a-și întări situația lor *personală*. Un mit cules de la tribul haida povestește cum un șef care nu dădea destule potlatchuri, nu mai este invitat la rîndul lui, ceea ce îl duce la

[1] Idem, p. 90.
[2] Idem, p. 93—94.
[3] Idem, p. 94.

moarte. Nepoții îi fac o statuie și încep să dea serbări în numele lui: atunci șeful mort înviază...

Desigur, acapararea schimbului de daruri de către șefi, bogătași, nu-i absolută: clanurile își păstrează obiceiurile, dar schimburile lor de daruri reprezintă un procent mic față de amploarea întrecerilor între șefi. Mauss afirmă că prin potlatch „este recunoscut șeful sau fiul lui"[1], iar atunci cînd vorbește despre „prestațiile totale", adică colectiviste, nu le mai identifică cu potlatch-ul, ci le numește „vestigii".

Cît de mult s-a îndepărtat potlatch-ul nobiliar de darul ca expresie a solidarității, cît de puternic a fost deformat acest fenomen etico-social originar se vede din faptul că la triburile haida, kwakiutl și tsimshian, pedeapsa pentru cel care nu înapoiază un dar cu o valoare sporită (între 30—100%) este că *devine sclav!* Mauss conchide că astfel de fenomene reprezintă un „produs monstruos al sistemului de daruri", de fapt al diferențierii sociale, al setei de dominare prin bogăție și putere. Nu întîmplător în mitologia unuia din aceste triburi — la tribul haida — găsim *divinizarea proprietății*! (Swanton).

În „concluzii de morală" pe care le-a pus la sfîrșitul cărții sale, Mauss conchidea că „o parte considerabilă din morala și din viața noastră însăși, încă se mai află în această atmosferă a amestecului de dar, obligație și libertate (...) n-avem numai o morală de negustori. Ne-au mai rămas oameni și clase, care mai păstrează moravurile de altă dată cărora ne supunem aproape toți, cel puțin în anumite epoci ale anului, și în anumite ocazii"[2]. Din paginile care urmează acestei constatări, juste în principiu, dar insuficient de precise, reiese că numai în masele țărănești se păstrează aceste obiceiuri, care ilustrează continuitatea solidarității comunitare în societatea pe clase, deoarece în societatea capitalistă, ca și la indienii nord-americani (firește, păstrînd proporțiile) „bogăția este înainte de toate mijlocul de a porunci oamenilor"[3]. Mauss subliniază că ceea ce caracterizează societatea modernă este interesul individual.

Mauss constată că în societatea primitivă, ca și în toate stadiile sociale pe bază tribală din diferite țări europene, oamenii erau mai puțin avari și mai puțin egoiști și că în toate societățile care ne-au devansat sau încă ne înconjoară

[1] Idem, p. 105.
[2] Idem, p. 161.
[3] Idem, p. 175.

sau în cadrul moralei populare ar exista o atitudine morală contradictorie, între indivizi sau grupe de indivizi: încredere totală sau neîncredere totală. Darul a contribuit într-o mare măsură la angajarea schimbului, la inhibarea neîncrederii şi fricii faţă de „străin", la suspendarea ostilităţii etc. În societăţile evoluate, schimbul de daruri are un rol pozitiv — în primul rînd pentru faptul că face posibil comerţul între triburi, popoare, state. Mauss a constatat că în cadrul societăţii tribale, darul are o semnificaţie pozitivă, în timp ce diferenţierea economico-socială, apariţia bogăţiei şi exploatării duc la anihilarea generozităţii şi solidarităţii. În India, Grecia, Israel, Europa etc. apariţia interesului individual al bogaţilor a trebuit în chip firesc să denatureze fenomenul darului, pentru că în general morala tribală devenise învechită, stînjenind interesele clasei dominante în formaţie. Morala solidarităţii s-a refugiat, avînd însă limite specifice, în comunităţile ţărăneşti.

După Claude Lévi-Strauss, eseul despre dar al lui Mauss inaugurează „o nouă eră în ştiinţele sociale", pentru că transformă observaţia empirică într-o sesizare a esenţei sau „naturii simbolice", adică face comparabile între ele produsele activităţii sociale, dezvăluie faptul că ele se pot substitui unele altora. Fireşte, Lévi-Strauss deplîngea faptul că Mauss s-a oprit şi n-a mers pe drumul descoperirii schimbului ca principiu esenţial al fenomenelor etnologice. În parte, constatarea critică a lui Lévi-Strauss este îndreptăţită. Dar nu pentru că Mauss n-a ajuns la metoda structurală după modelul lingvisticii, ci pentru că, după cum subliniază un sociolog de profesie, Mauss, în cele din urmă, a explicat darul, „plecînd de la o credinţă"[1] înţeleasă ca „o anumită *Weltanschauung*, de la un fel al omului de a se situa în lume. Căci dacă obiectul dăruit îl leagă simultan pe cel care dăruieşte şi pe cel care primeşte, este pentru că reprezentarea arhaică (...) umanizează şi socializează raporturile dintre fiinţe"[2].

În fond, sociologul Mauss mai amestecă, fără să precizeze ordinea verticală, raporturile sociale (structura socială) cu factorul credinţei magice. Dar dacă s-ar studia minuţios evoluţia gîndirii lui s-ar desprinde ponderea crescîndă a bazei în explicarea suprastructurii. Există, desigur, şovăieli şi inconsecvenţe între explicaţia sociologică şi semi-ideologică.

[1] J. Cazeneuve, *La sociologie de Marcel Mauss*, PUF, Paris, 1968, p. 111.
[2] Idem, p. 112.

Aşa de pildă, Evans-Pritchard, admirînd eseul lui Mauss şi Hubert despre sacrificiul vedic şi iudaic („o analiză măiastră") le reproşa autorilor „metafizica sociologică", faptul că la ei „zeii sînt reprezentări ale comunităţilor,sînt societăţi idealizate, reprezentate în fantezie (...). Jertfa este un act de autonegare"[1]. Dar el recunoaşte sezisarea mecanismului, de fapt a sensului jertfei în India şi Israel.

Marcel Mauss a fost totuşi un mare sociolog, pentru că de cele mai multe ori a indicat clar atît raportul univoc dintre structura („grupul") socială şi fenomenele ideologice, cît şi influenţa reciprocă a bazei şi suprastructurii, înăuntrul a ceea ce el numea „faptul social total".

În ce priveşte prima teză, încă din articolul scris pentru enciclopedia franceză în 1901, împreună cu Fauconnet, despre obiectul şi metoda sociologiei, Mauss înţelegea să împartă obiectul sociologiei în două mari părţi: „faptele de structură socială, adică formele grupului (...) şi reprezentările colective"[2]. În ce priveşte fenomenele ideologice (Mauss foloseşte acest termen) autorii se opuneau categoric explicaţiei idealiste: explicaţia sociologică, arătau autorii, „scapă de defectele ideologiei. Căci reprezentările colective nu trebuie concepute ca dezvoltîndu-se de la sine, în virtutea unei dialectici interne, care le-ar determina să se epureze din ce în ce şi să se apropie de un ideal raţional. Dacă familia sau dreptul penal s-au schimbat, aceasta nu s-a datorat progreselor raţionale ale unei gîndiri, care şi-ar fi corectat în mod spontan erorile ei primitive. Opiniile, sentimentele colectivităţii — nu se schimbă decît dacă se schimbă stările sociale de care depind"[3].

Concepţia sociologică şi metodologia lui Mauss au fost apreciate şi reluate mai tîrziu, uneori în aceleaşi probleme. Referindu-se la explicaţia valorii economice în societatea primitivă, Raymond Firth arăta că ea nu poate fi înţeleasă prin prisma economiei politice şi a relaţiilor de producţie capitaliste. Între cumpărător şi vînzător nu există relaţiile de pe piaţa capitalistă, relaţiile de „bani peşin" cum spunea Marx. „Conceptul de preţ într-un sistem economic primitiv lunecă în cel al schimbului de daruri".

Etnologul american Marshall D. Sahlins, ocupîndu-se de „sociologia schimbului primitiv", ajunge şi el la confirmarea minuţioasă a punctului de vedere sociologic: „O tranzacţie

[1] Evans-Pritchard, *Primitive Religionen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968, p. 112.
[2] Marcel Mauss, *Oeuvres*, Ed. de Minuit, Paris, 1969 (III), p. 162.
[3] Idem, p. 163.

materială este de obicei un episod momentan în continuumul relațiilor sociale. Chiar și pe latura lui strict practică, în comunitățile primitive schimbul nu are același rol ca vinderea mărfurilor în comunitățile industriale moderne (...). În mod tipic, el [schimbul] este mai puțin pătruns decît schimbul modern de dobîndire a mijloacelor de producție, cît de redistribuirea bunurilor în comunitate"[1]. Sahlins îi citează, ca ajungînd la aceleași concluzii, pe Mauss și Evans-Pritchard.

În societățile primitive, chiar stratificate, darul nu a putut însă niciodată să joace rolul de „monedă", cum au crezut unii autori. Aceste „monede" nu se schimbau pentru a dobîndi pămînt sau forță de muncă, iar circulația lor între indivizi nu ducea la dezvoltarea forțelor de producție, așa cum se întîmplă în societățile capitaliste. În societățile primitive, darul are doar un sens social (diferit, firește, după structura socială concretă, care diferă de la o societate primitivă la alta). Darul are funcția de a crea o relație socială (căsătoria, intrarea într-o societate secretă, răscumpărarea unei vini sau a unui delict, jertfe aduse strămoșilor, promovarea sau conservarea unui status social etc.). La primitivi, darul era un fenomen complex și simbolic; de-abia contactul cu relațiile economice colonialiste i-a denaturat sensul, antrenîndu-l în orbita economiei de marfă. În orice caz, potlatch-ul nu este o expresie a megalomaniei (Ruth Benedict). Suttles a insistat asupra diversității mediului înconjurător și a resurselor de trai inegal repartizate la diferite grupe. Completînd cercetările lui, alți antropologi au demonstrat că aceste competiții, celebre în etnologie, implică producția regulată a unor surplusuri și obligația redistribuirii lor unor grupuri vecine. Prin aceste ceremonii, grupurile vecine recunosc public și în mod pașnic legitimitatea drepturilor grupurilor care își redistribuie bunurile.

Hélène Codere a arătat că potlatch-ul a fost un fenomen datorat colonizării europene. Înainte de sosirea albilor, statusul social însemna mai mult decît acumularea bogăției. De-abia după venirea albilor, kwakiutl au început să numească potlatch-ul „un război prin proprietate". Jucînd rolul de intermediari între europeni și diferite populații indiene, kwakiutl au putut aduna averi remarcabile, iar darul și-a modificat profund sensul.

[1] În volumul *The Relevance of Models for Social Anthropology op. cit.*, p. 139–140.

Caracterul laic al moralei

În sfera laică, predominantă, a moralei primitive, pedeapsa reflectă proporționat greșala, prejudiciul adus colectivității sau unui individ.

În morala religioasă a societății pe clase sancțiunea se desprinde oarecum de vină. Culpa devine „păcat" și capătă o pedeapsă *disproporționată*, *exagerată*, pentru ca să se marcheze puternic faptul că a fost atinsă ordinea socială. „Principala explicație a severității unor anumite coduri criminale o găsim în legătura lor cu despotismul sau cu religia, cu unul și cu cealaltă împreună". Aceasta o afirmă Westermarck, în clasica lucrare *Origina și dezvoltarea ideilor morale*, care în ciuda unei concepții generale idealiste (psihologiste) despre morală, dă adesea o interpretare justă, sprijinită pe un bogat material de fapte, unor fenomene morale.

Fără să fi putut realiza o istorie științifică a moralei, a funcției sociale a moralei, Westermarck nu poate să treacă peste faptul că „atunci cînd legea este, la origină, expresia sentimentelor populare, severitatea pedepsei cu care este amenințat delicventul, depinde înainte de orice de indignarea publică provocată de acțiunea însăși, independent de interdicția ei legală. Dar lucrurile nu mai stau astfel în ce privește legile stabilite de cîrmuirile despotice sau atribuite legiuitorilor divini. Acestea au tendința de a-i trata pe criminali nu numai ca vinovați față de individul lezat — sau față de societate în general, ci ca rebeli împotriva suveranului lor sau zeului lor"[1]. Într-adevăr: statului sclavagist îi pasă mai puțin de lezarea unui individ sau a poporului, cît de *respectul absolut* față de legile sale, față de ordinea socială. Și pentru a impune legile sale laice cu un prestigiu maxim, le investește cu o dublă sancțiune: terestră și cerească. În fond, „zeii statali" pedepsesc nu atît lipsa de atenție și respect față de ei, cît față de ordinea socială pe care o au sub egida lor.

Radcliffe-Brown a sesizat cu pătrundere explicația faptului că pentru conștiința primitivă nu există nici o deosebire între legea morală și legea naturală. Buna stare a societății depinde de acțiuni juste, în timp ce acțiunile nejuste duc la rezultate rele. A da liber frîu mîniei este o acțiune rea, întrucît este o pricină a turburării sociale. În legende, catastrofele care s-au abătut asupra strămoșilor sînt adesea

[1] E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, I, Payot, Paris, 1928, p. 201.

înfățișate ca urmare a faptului că cineva și-a dat drumul mîniei [1].

În astfel de cazuri, ideile mistice slujesc în chip direct morala și dreptul comunității; pedeapsa închipuită care îl poate lovi pe cel care încalcă normele tribale vine să întărească nu o „frică de zei" sau o „frică de Dumnezeu", ci coeziunea socială, coeziunea grupului. Și aceste norme, sancționate de cutumă, de tradiție sau strămoși, sînt atît de puternic sădite în conștiința primitivă, încît ele îi apar tot atît de firești și ineluctabile ca și fenomenele naturii.

Această convingere are și un revers: orice încălcare a normelor moral-juridice tribale poate avea drept urmare o nenorocire. La azande, studiați de Evans-Pritchard, domină convingerea că o încălcare a legilor prieteniei sau sentimente (nemărturisite) de ostilitate, resentimente etc. aduc necazuri întregului grup. Cearta între doi frați, între rude etc. nu este o chestiune care privește doi indivizi, ci fericirea sau nefericirea întregului grup. *Sub* învelișul mistic al „explicației" găsim deci faptul real al solidarității, cooperației sau reciprocității — termeni diferiți, dar care exprimă unul și același fenomen social fundamental al „interdependenței complexe dintre persoane", care este caracteristică pentru societățile tribale [2].

Dialectica valorii se întrețese cu interesul personal: în potlatch, șefii se întreceau în distribuirea cuverturilor, dar ei aveau puterea necesară pentru a cere ajutor celorlalți. Aici, spune Gluckman, „cooperarea s-a dezvoltat pentru a acumula proprietățile, [dar] pentru a le da mai departe sau pentru a le distruge, întrucît «rivalii luptă între ei prin bunuri», cum se spune în tribul kwakiutl".

Chiar în societățile care duc o luptă aspră pentru a supraviețui, se manifestă dorința de prestigiu, dar, adaugă Gluckman, „cu excepția celor umili și mai săraci". În astfel de societăți, în care primează lupta pentru existență — Necesitatea nudă — există totuși, am spune, solul din care răsar valorile. În ele, „un om dobîndește prestigiu, împărțind cu tovarășii lui, pentru a trăi, vînatul pe care îl ucid sau peștele pe care îl prind. Totodată, el se asigură pe sine pentru situațiile în care nu va avea noroc". A dărui nu este deci o „pornire" sau numai o pornire de generozitate: darul instituie *un tip de relații sociale*. Cei care dăruiesc, sînt de folos

[1] Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge Univ. Press, 1922, p. 399.
[2] Gluckman, *op. cit.*, p. 244.

simultan grupului și lor înșiși. Căci un status de superioritate nu se poate menține, în societățile tribale, fără a fi darnic. Deși există deosebiri între societățile care au o mai mare coeziune (societățile „segmentare", democratice, egalitare, comunitare) se poate admite generalizarea lui Gluckman: „putem vorbi despre economiile tribale ca urmărind în același timp subsistență, prestigiu și putere" [1].

Dat fiind că structura de bază rămîne comunitară, chiar în societățile stratificate, setea de putere și prestigiu nu pot merge prea departe. Cercetînd raporturile sau corelațiile dintre relațiile sociale și individualism, Margaret Mead și o serie de etnologi au ajuns la concluzia că: 1) există o corespondență între competiție, structura socială în care se afirmă individualismul, valorizarea proprietății individuale și dezvoltarea temei eului; 2) există o corespondență între accentuarea cooperării, structura socială în care nu se dezvoltă „exersarea puterii [unora] asupra altor persoane, o slabă schițare a statusurilor și un grad înalt de securitate pentru individ" [2]. Astfel de constatări sînt prețioase, mai ales cînd vin din partea „antropologiei culturale" care a păcătuit adesea prin explicații psihologist-culturaliste.

Ceea ce au adus nou, ca date concrete, antropologia economică, socială și politică este, în locul unei imagini amorfe și abstracte a „comunității" *(Gemeinschaft*, Tönnies*)*, tabloul viu al deosebirilor economice, de statusuri, de rang, imaginea dinamică a competiției, a fricțiunilor, a ciocnirilor de interese, uneori a exploatării și asupririi. Dar societățile primitive sau tribale au o astfel de structură economică, încît în ea nu se poate trece de anume limite ale inegalității și alienării.

În societățile tribale, arată Gluckman, există o foarte limitată competiție între vînzători în producerea bunurilor pentru cumpărători care nu sînt rude, deși bunurile sînt folosite în lupta competitivă pentru prestigiu. Dar și mai importantă este trăsătura pe care însuși Gluckman o socotește drept distinctivă *față de evoluția societăților dezvoltate*: limitele dezvoltării economice sînt însoțite de faptul că „...ele stabilesc limite divergențelor economice care pot apare între «clase», între guvernanți și supuși" [3]. În aceste condiții, oamenii urmăresc mai curînd avantagii sociale pe

[1] Ibidem.
[2] *Co-operation and Competition among Primitive Peoples*, 1961. Prima ediție 1937.
[3] Gluckman, *op. cit.*, p. 82.

termen lung, decît avantagiile comerțului. Raymond Firth, în clasica sa lucrare despre tikopia, a arătat că nici în privința hranei, nici în a locuinței sau mobilei, șefii și rudele lor nu se deosebesc decît prea puțin față de ceilalți membri ai tribului.

Solidaritatea umană nu este rodul „iubirii aproapelui", ea crește din *interesul comun*, care „există în primul rînd în realitate ca dependență reciprocă a indivizilor între care este divizată munca"[1]. În lumina acestei explicații, care redă aproape textual un pasaj din *Ideologia germană* despre împletirea indestructibilă dintre interesul personal și interesul general[2], cade orice încercare de interpretare religioasă a „originilor" moralei și devine inutilă frămîntarea în jurul „depășirii de sine". În societățile tribale, structura economică și socială determină „un întreg sistem de drepturi, îndatoriri și sentimente comune, reciproce și echilibrate — corpul normelor morale și legale." Îndatorirea de a nu încălca interesul general răsare din necesitatea resimțită de fiecare în parte de a fi apărat și susținut de comunitate. Fiecare individ știe că atingerea codului normativ înseamnă indirect primejduirea propriilor sale interese.

Firește, începînd cu Malinowski, antropologii au dat toată atenția fricțiunilor și conflictelor, care caracterizează viața *reală* a primitivilor. „Condiția umană" este prilej de slăbiciuni, egoism, lene, minciună, fanfaronadă etc. Max Gluckman, care a dat o deosebită atenție fenomenului conflictului *(Conflict and Custom*, 1955*)*, reușește să arate, într-un pasaj sintetic, raportul dialectic real dintre „conflict" și cutumă. Turburările, fricțiunile de ordin moral au loc la diferite nivele: nerespectarea îndatoririlor, din pricina urmăririi scopurilor egoiste sau ca urmare a rivalității; încălcări din pricina conflictului între numeroasele îndatoriri, pe care le are cineva față de neamuri: dacă îi satisface pe unii, își încalcă îndatoririle față de alții; fiece individ are legături și cu oameni din afara grupului, ceea ce constituie o nouă serie, suprapusă, de îndatoriri; creșterea sau diviziunea grupului aduce cu sine îndatoriri noi, interne diviziunilor, care vin în conflict cu îndatoririle generale ale grupului cel mare; „principiile structurale care organizează societatea și valorile care îi motivează pe membrii ei nu sînt în mod logic unitare între ele; ele sînt independente unele de altele, ba uneori

[1] Gluckman, idem, p. 247.
[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Ed. politică, București, 1962, p. 33.

chiar discrepante, iar în cele din urmă în conflict unele cu altele"[1].

Astfel de constatări, prilejuite de cercetarea de teren, pot mira pe cei care își închipuie că viața socială și personală (interioară!) a primitivilor ar fi „simplă". Aceste „conflicte între îndatoriri" pe care le subliniază antropologul englez ne amintește importanța pe care a acordat-o Nicolai Hartmann în *Etica* sa fenomenului conflictului valorilor *(Wertkonflikt)*. Lucrurile sînt întotdeauna simple de la distanță; cu cît te apropii de ele, cu atît crește complexitatea și caracterul lor concret dialectic; între viața socială și interioară a omului din societatea tribală și viața etică a omului modern, descrisă de un pătrunzător și subtil filozof al veacului XX — nu este cîtuși de puțin o prăpastie.

Să adăugăm, la analizele lui Gluckman, constatările făcute de Evans-Pritchard, într-o lucrare de tinerețe asupra „expresiilor colective ale obscenității" (1929).

Pe baza unor cercetări făcute asupra manifestărilor de obscenitate la populațiile ba-ila, ba-thonga, akamha și azande, completate și confruntate cu constatările lui Driberg în Uganda, Evans-Pritchard ajunge la următoarele concluzii:

1) Obscenitatea este în mod normal interzisă. Cîn ce obscene sînt permise și chiar recomandate de către societate numai în împrejurări excepționale; ele sînt controlate și stereotipizate în cadrul unei activități sociale (rituri magice cu prilejul semănatului, construcția unei case, rituri de inițiere, de naștere și funerare). Obscenitatea nu-i manifestarea unor impulsuri erotice individuale, ci o cutumă strict controlată de către colectivitate. Evans-Pritchard consideră toate aceste manifestări ca avînd o funcție colectivă, mai ales economică; în al doilea rînd, ele au o funcție magico-religioasă.

2) Cîntecele obscene sînt permise în cazurile unor munci colective grele sau dificile: însămînțare, pescuit, topirea fierului, transportul pietrelor etc. În toate aceste cazuri, efortul penibil este ușurat, ca și în cazul probelor dure ale inițierii, prin admiterea (controlată) a unei descărcări emoționale. „Obscenitatea colectivă și impusă are funcția generală de a scoate în relief valoarea socială a societății de care este legată"[2].

[1] Gluckman, ibidem.
[2] Idem, p. 88.

Bine cunoscutele tabu-uri sexuale — interzicerea raporturilor sexuale înaintea plecării la vînătoare, în expediții militare, în timpul executării unei munci grele etc. — au sensul nu de a fi „echivalente" sau „substitute" ale activității sexuale, cum cred psihanaliștii, căci efortul nu-i recompensat prin licență sexuală, ci se explică prin *reprimarea* dorinței sexuale, acceptată numai ca manifestare simbolică, probabil ca un paliativ oferit celor care exercită o muncă grea sau suportă eforturi și primejdii deosebite.

De fapt, chiar nevoia de prestigiu, de „glorie", de distincție socială — este la origină comunitară: prestigiul se trage din nevoia de aprobare colectivă a actelor individuale. În cadrul societăților primitive, „omul de seamă" *(big-man* analizat de Marshall*)* nu poate depăși anume limite ale puterii, iar dacă punctul de plecare este surplusul care îi permite să-i îndatoreze pe ceilalți, obligația permanentă de redistribuire îi face pe big-mani dependenți de cei care depind de ei. Pe de altă parte, big-manii au interesul să existe relații pașnice între grupul său și alte grupuri, pentru că altfel nu se pot efectua schimburile (de porci sau alte bunuri). Servindu-se pe ei, ei slujesc totodată menținerii relațiilor pașnice: abilitatea lor politică le aduce prestigiu și foloase, dar frînează tendințele spre fricțiuni, într-o societate turbulentă (Mac Arthur despre comerțul cu porci în Noua Guinee).

„Este o virtute să dai ajutor și ospitalitate, și oamenii din aceste societăți sînt conduși atît de virtute, cît și de interes. Dar acțiuni virtuoase făuresc cuiva reputația nu numai de om drept, ci și pe aceea de om care poate avea grijă de ceilalți. Aceștia devin dependenți de el. Un om poate încerca să cîștige supunerea rudelor sale (...) pentru a-și spori propriul său prestigiu (...) lupta pentru acest fel de prestigiu este adînc înrădăcinată în situația economică"[1]. Gluckman arată că există și competiția „pentru controlul mijloacelor de producere a bunurilor". Firește, astfel de constatări lucide nu înlătură rădăcinile comunitare ale valorilor: faptul că, în societățile nestratificate în primul rînd, dar și în cele stratificate, indivizii sînt apreciați după calitățile lor, după folosul pe care aceste calități le aduc grupului.

[1] Gluckman, idem, p. 58.

3 FONDUL COMUNITAR

Societățile arhaice, în ciuda variatelor manifestări ale deosebirilor și inegalităților de tot felul, reușesc să le stăpînească, datorită structurii lor. „Puterea este necesară, dar este menținută înăuntrul unor granițe precise, — ea presupune *consimțămîntul* și o anume reciprocitate"[1]. Analizînd teoria despre putere implicată în practica politică a unor societăți amerindiene, etnologul francez P. Clastres conchide că această teorie se poate concentra în trei principii: puterea este constrîngere; depășirea măsurii este primejdioasă pentru colectivitate, căpetenia are obligația să dovedească, în fiece clipă, „inocența" funcției sale. La africanii fang (Gabon) există o puternică opinie colectivă împotriva acumulării bogăției și depășirii puterii. Cei care înfrîng această lege nescrisă, dar fundamentală, riscă să-și piardă viața pentru că „satisfăcîndu-și ambiția și interesele personale, amenințau solidaritatea clanică și tendința egalitară..."[2]. Concepția tradițională fang consideră că bunurile pe care le poate rîvni un individ (soții, urmași, produse, simboluri) sînt limitate și constante ca număr. Orice acumulare abuzivă semnifică o primejduire a intereselor celorlalți. Astfel fang au ajuns să considere că pînă și cei care au copii mai mulți, îi „fură" pe ceilalți, iar cei care acumulează bogății și privilegii ar folosi vrăjitoria.

Numeroși africaniști — europeni și africani — insistă asupra fondului comunitar în viața socială și individuală, care s-a păstrat în ciuda apariției inegalităților și alienărilor. Desigur că acest fond comunitar se înfățișează diferit, după contextul istorico-geografic.

Așa, de pildă, în societățile paleonegritice, acest fond este remarcabil, în contrast cu marile imperii sudaneze și fostele regate (Benin, Dahomey, Etiopia etc.). Atît dezvoltarea internă, cît și impactul european (și arab), mai ales pe coastele de apus și răsărit ale Africii, au dus la o alterare a structurilor tradiționale, prin antrenarea economiei tradiționale în circuitul industrial și comercial mondial. Astăzi doar populațiile nomade (peul, pedi, masai), alături de pigmei și boșimani, mai pot fi cuprinse sub termenul „economiei de autosubsistență". Există societăți care fac trecerea între autosubsistență și economia capitalistă (Claude Meil-

[1] Balandier, *op. cit.*, p. 47.
[2] Ibidem, p. 78.

lasoux despre guro de pe Coasta de fildeș). Le Chan a găsit de asemenea, tot în această regiune, un sector de legătură între economia tradițională (agricultură, artizanat) și economia capitalistă. În agricultura din regiunile de savană, Jean Maquet distinge un salt față de agricultura de pădure; acest prag îl constituie apariția surplusului, realizabil prin faptul că cerealele (sorgo, porumb, orez) și leguminoasele (fasole, mazăre etc.) se pot păstra timp îndelungat, sînt ușor de transportat și măsurat. În Senegal, de pildă, murizii, care sînt mari producători de arahide, au operat trecerea spre economia capitalistă. Godelier a semnalat varietatea acestor forme de trecere spre economia modernă: nomadisme, simbioze (pigmei-negri), economii mixte etc. Toate aceste schimbări, după cum subliniază și L.-V. Thomas, „nu-și capătă întregul lor sens, decît într-o perspectivă istorică".

Relevînd schimbările, stratificările, alienările, nu trebuie să uităm totodată ponderea pe care o joacă acele fenomene economice, sociale și mai ales ideologice, care caracterizează fondul comunitar în societățile tradiționale. Influența culturală a Europei — atît în rău, cît și în bine — s-a exercitat asupra unei pături subțiri, urbane, în sfera economică, administrativă și politică. „Dar vechea Africă n-a dispărut", scrie africanistul Jean-Claude Froelich, pentru că în timp ce generația nouă de intelectuali s-a angajat în transformarea Africii, „mai există încă regiuni imense, în care țăranul continuă să trăiască întocmai ca și strămoșii săi din era precolonială".[1]

Poate că în primul rînd, pentru înțelegerea tenacității fondului comunitar al culturii africane, ar trebui reamintit rolul puternic pe care continuă să-l joace proprietatea comună a pămîntului. „Deși asistăm, în zilele noastre, la un proces de desacralizare, la o individualizare a structurii funciare (trecerea de la uzufruct spre adevărata proprietate, posibilitatea vînzării și cumpărării) *în principiu, pămîntul rămîne inalienabil și constituie proprietatea clanului* (subl. n., C.I.G.), a satului sau a familiei..."[2]. Satul african, după cum arată Senghor, este alcătuit dintr-un grup sau o comunitate de indivizi, care ocupă un *teritoriu comun* și descind din același strămoș (comunitate de sînge)[3]. Este o comunitate pe care o întărește credința în puterea strămoșilor (manis-

[1] J.-C. Froelich, *Populations intérieures de l'Ouest*, în *Éthnologie régionale*, I, Gallimard, Paris, 1972, p. 415.
[2] L.-V. Thomas, idem, p. 305.
[3] L. S. Senghor, *Éléments constructifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine* („Présence africaine", 24—25, 1959).

mul joacă un rol de prim rang în Africa). Este un factor ideologic, dar a cărui putere nu poate fi subapreciată. În cadrul acestei comunități, șeful nu poate fi decît individul cel mai vîrstnic dintre supraviețuitorii generației celei mai vîrstnice.

În Africa neagră, în ciuda dezvoltării inegalității sociale și politice, familia întinsă încă mai constituie baza organizării sociale tradiționale (Radcliffe-Brown și Daryl Forde, Mercier, Paulme). „Ea ar putea fi definită ca ansamblul persoanelor ce se trag dintr-un strămoș comun viu cel sau puțin cunoscut [persoană], adunate într-un același loc (...) supuse unei aceleași căpetenii și constituind cel mai adesea o unitate politică, economică și religioasă"[1]. Această structură comunitară a rudeniei se exprimă prin filiație, rezidență, consangvinitate, atitudini, denumire și alianță.

Filiația poate fi matriliniară, cu filiație transmisă pe cale uterină, patriliniară — transmitere pe linie masculină sau bilaterală. În ce privește, rezidența, se întîlnesc iarăși forme diferite: uxori locală, virilocală sau mixtă. Uneori, în mod excepțional, ca la nyacussa, satele reunesc numai bărbații care fac parte din aceeași clasă de vîrstă, fără legături de rudenie.

O importanță deosebită prezintă legătura dintre *atitudini* și *denumiri*. Raportul de senioritate pare să regleze echilibrul familial, iar termenul folosit pentru a desemna un individ în cadrul structurii de rudenie corespunde, după cum a arătat Lévi-Strauss, semnificației sale sociale. Așa, de pildă, în filiația cognatică, același cuvînt, „unchi", desemnează pe fratele tatălui, ca și pe cel al mamei. Dar în sistemul descris de Morgan, toate surorile mamei sînt denumite „mamă", după cum toți frații tatălui sînt „tați". Există însă termeni diferiți pentru *surorile tatălui* și *frații mamei*; de unde distincția netă între *veri paraleli* (fiu sau fiică a surorii mamei sau ai fratelui tatălui), care sînt numiți *frați sau surori* și *verii încrucișați* (fii sau fiice ale *fratelui* mamei sau ai *surorii* tatălui).

În Africa albă (Africa de Nord) pe lîngă noțiunea magică de *hormo*, care veghează asupra coeziunii satului, există și noțiunea laică de *djema'a* — vocea moralei colective, care se manifestă concret prin sfatul capilor de familie. Acest sfat alege un magistrat pe un an, asociat cu doi sau mai

[1] L.-V. Thomas, *Ethnologie négro-africaine*, în *Ethnologie régionale*, I, p. 250.

mulți adjuncți, care reprezintă două sau mai multe clanuri sau cartiere.

În ce privește orașele, care sînt divizate în cartiere, a fost remarcat caracterul simultan *opozițional* și *complementar* pe care îl au unul față de altul (de ex. Nargle și N'gusa. „Între cele trei cartiere ale Urglei, în caz de conflict, legătura este asigurată de către un al patrulea clan — acel al urmașilor lui Sidi ben'Annu (...). Simpla lor prezență, însoțită de drapel, este suficientă pentru a « lega » certurile și pentru a-i îndemna pe protagoniști la împăcare"[1]).

O instituție specială, a celor numiți *mrabthin*, are o funcție similară de conciliere, dar mai specializată, mai accentuată. *Mrabthinii* constituie o castă care locuiește fie la hotarele satului, fie în sate, la hotarele tribului, ca leviții biblici. La nomazi, ei constituie fracțiuni sau chiar triburi. *Mrabthinii* sînt cei care „leagă", adică însărcinați să reglementeze conflictele.

Proprietatea comunitară

Existența unei forme comunitare de proprietate a solului nu garantează numai accesul fiecărui membru al comunității la resursele care îi permit să se reproducă, dar ea asigură generațiilor ulterioare aceeași garanție, ea asigură reproducția însăși a condițiilor producției materiale și ale existenței societății. În sens strict, deci, drepturile comunităților asupra solului nu aparțin ansamblului membrilor vii ai comunității, comunității viilor, ci comunității înțeleasă ca ansamblul de bătrîni morți și descendenții lor vii sau care se vor naște. Membrii vii ai unei comunități sînt deci cei care, și în practică și pe plan ideologic, apar ca simple suporturi ale reproducției comunității. Într-un fel, cei vii nu exercită decît un drept de tutelă asupra resurselor comunității. Aceasta este și apare în fapt ca o realitate superioară indivizilor, ca factorul unității între indivizi și între generațiile care, reproducîndu-se, asigură tuturor condițiile lor de existență.[2]

Godelier caracterizează plenar societatea primitivă, întrucît el nu subliniază numai *forma de proprietate*, ci arată și faptul că raporturile sociale care îmbracă această formă provoacă o stare de spirit, o simțire sau o convingere inconștientă în supremația acestei comunități, întrucît ea le apare „ca factor

[1] Jean Servier, *L'Afrique blanche*, în *Ethnologie régionale*, I, p. 222—223.

[2] Godelier, în *Éléments, op. cit.*, II, p. 101.

de unitate și de supraviețuire a indivizilor și a generațiilor", de fapt, economic văzut, ca factor care asigură continuitatea modului de reproducție economic și social.

Numeroși etnografi au constatat „legătura ombilicală" (Marx) dintre individ și comunitate în societățile primitive. Lévi-Strauss are meritul de a fi luminat în chip sintetic raportul dintre *rudenie* și *dobîndirea mijloacelor de trai*, atunci cînd scrie: „Nu numai că bărbatul și femeia n-au aceeași specializare tehnică și depind unul de celălalt pentru fabricarea obiectelor necesare nevoilor zilnice, dar ei se și consacră producerii unor tipuri diferite de hrană. O alimentație completă, și mai ales regulată, depinde deci de această adevărată « cooperativă de producție », pe care o constituie un menaj"[1]. Lévi-Strauss subliniază caracterul economic, vital, al căsătoriei și totodată neputința individului izolat (celibatarul, orfanul) de a supraviețui, dacă nu se integrează, în vreun fel oarecare, grupului de rudenie. Totodată, căsătoria redistribuie femeile între grupuri, femeile care, după expresia lui Meillassoux, au importanța vitală de a fi „producătorii producătorilor".

Primitivii nu practică teorii de economie politică, dar simt și știu că comunitatea tribală menține mijloacele de producție existente, asigură transmiterea cunoștințelor tradiționale legate de dobîndirea hranei (cules, vînat, agricultură) sau de apărare împotriva fiarelor și dușmanilor, asigură și transmiterea acestor cunoștințe *vitale* și urmașilor (de aici importanța inițierii, a educației la primitivi).

Bătrînii. Din rădăcini economice, sociale, dar și ideologice (rituri, magie etc.) se trage prestigiul bătrînilor. Ceea ce ulterior, în istoria morală a societății s-a numit și se mai numește „respect" față de bătrîni este, în societățile primitive, expresia vizibilă a Necesității: fără vîrstnici apare primejduită existența comunitară, mai ales că ei sînt acei dintre membrii vii ai comunității, care vor deveni „strămoșii", morții, care insuflă *speranță* și *teamă*. Vîrstnicii se află la liziera vieții, gata să lunece în acel tărîm necunoscut, în acel regn al invizibilului, de unde primitivul speră *ajutor în situațiile existențiale:* succesul la vînătoare, fertilitatea pămîntului, transmiterea vieții însăși (unele populații consideră noii născuți drept reîntrupare a strămoșilor). Deținînd acest status de prestigiu, era firesc ca bătrînii, odată cu serviciile reale pe care le aduc grupului, să profite de statusul lor pentru

[1] Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, Paris, 1949, p. 48.

a-și aroga drepturi („sfatul bătrînilor") și crea inegalități (acapararea femeilor tinere la australieni, trecerea de la statusul de bătrîn la cel de șef etc.).

Importanța bătrînilor nu variază în mod inexplicabil: la bandele de pigmei mbuti, generația vîrstnică are un rol mult mai șters decît bărbații în plină putere, capabili să vîneze, așa cum nu o mai pot face bătrînii. La australieni, după Fr. Rose, structura gerontocratică ar ține de practica poligamiei, care permite vîrstnicilor să conteze ca „producători de viață". În societățile de agricultori și crescători de vite, modul de producție care asigură un surplus mai constant al mijloacelor de trai asigură totodată și „menținerea generațiilor vîrstnice și poziția lor strategică în transmiterea a ceea ce au dobîndit generațiile anterioare" (Godelier). În acest sens, Lévi-Strauss nu a făcut din „schimbul femeilor" factorul hotărîtor al alcătuirii societății primitive, ci a subînțeles în mod explicit rolul lor în modul de producție. Sistemele de rudenie semnifică controlul circulației femeilor, iar acest control se exercită, prin schimbul de femei, asupra reproducției unităților de producție, fie a pămîntului, la cultivatori, fie a vitelor la crescători.

Raporturile de rudenie joacă un rol decisiv și în *funcționarea* modului de producție, care se combină cu rolul familiei ca unitate de bază a producției. Godelier arată că „crearea și menținerea unei familii și a unei turme se bazează pe principii parțial identice". Alcătuirea unei familii implică transferul unui număr de vite și transmiterea drepturilor reale asupra vitelor în cadrul raporturilor lignajere. (Pierre Bonte a denumit „premoștenire", aceste drepturi care încep odată cu nașterea unui copil de sex masculin).

Procesului permanent de segmentare lignajeră, care favorizează constituirea unor noi unități de producție, îi corespund diferite tipuri preferențiale de căsătorie și tendința spre endogamia tribală; ambele fenomene asigură permanența bunurilor lignajului. Alianțele matrimoniale nu se fac la întîmplare, ci sînt determinate de formele modului de producție și de necesitatea reproducției condițiilor de producție. Aceasta devine cu deosebire important pentru analiza mecanismului prin care apare inegalitatea economico-socială.

După Godelier, cadrul societăților pastorale (nomade) oferă „mari posibilități de diferențiere socială internă", prin faptul că vitele constituie în același timp un mijloc de producție, un mijloc de subzistență și bunuri ușor de schimbat. Posibilitatea acumulării unui surplus este mai mare decît în societățile agricole.

4 INDIVID ȘI GRUP

Fenomenul solidarității. Dialectica formării și aprofundării noțiunilor și categoriilor științifice face ca cel mai adesea aceste noțiuni și categorii să fie forjate succesiv în chip antitetic, uneori chiar exclusivist. Dar mersul cercetării corectează stridențele antitetice, dă carne conceptelor abstracte, mijlocește legăturile și echilibrul lor. Un exemplu ni-l oferă și evoluția modului în care au fost folosite noțiunea solidarității sau colectivității și cea a individualității sau, mai pe scurt, *raportul individ-comunitate.*

După cum se știe, în opera lui Durkheim problema solidarității sociale joacă un rol central. Cele două tipuri de solidarități pe care le distinge Durkheim sînt *solidaritatea „mecanică"* (azi am spune arhaică și populară) a societăților în care diferențierile individuale n-au importanță și care își trag puterea din conștiința colectivă; *solidaritatea organică,* în care se îmbină diviziunea muncii și dezvoltarea individualității.

Desigur că este ușor astăzi să se arate că ceea ce Durkheim a introdus în această noțiune a solidarității organice era un deziderat legat de doctrina socialismului corporatist. Dar nu aceasta-i esențialul într-o perspectivă de valorizare critică a teoriilor din trecut. În ciuda interpretărilor ideologice, chiar „metafizice", care îi sînt reproșate în zilele noastre, Durkheim, pentru a ne mărgini la tema de față, a studiat ca *sociolog* fenomenul solidarității. Mi se pare deosebit de important, chiar dacă nu l-a aplicat el însuși, îndemnul lui Durkheim de a se studia solidaritatea în lumina, am spune, a *sociologiei istorice.* Despre solidaritatea socială — arăta Durkheim — nu se poate vorbi *in abstracto,* ea nu este o entitate metafizică sau un sentiment veșnic, specific „condiției umane". „Ce rămîne de fapt din ea, dacă o despuiem de formele ei sociale? Ceea ce îi oferă caractere specifice este natura grupului căruia îi asigură unitatea, de aceea ea variază după tipurile de societate. [Solidaritatea] nu este aceeași în sînul unei familii ca în societățile politice (...) solidaritatea în sine nu se întîlnește nicăieri. Ceea ce există și trăiește în mod real sînt formele particulare ale solidarității — solidaritatea domestică, profesională, națională etc. [1]"

Teoria lui Durkheim despre înlocuirea treptată, pașnică și dirijată a solidarității mecanice prin cea „organică" nu

[1] E. Durkheim, *De la division du travail social, op. cit.,* p. 30–31.

stă desigur în picioare. Izbindu-se de fenomenul luptei de clasă, de pildă, el afirmă că în ce privește inegalitatea economică și socială, „societatea [dar care?] se străduiește să le reducă pe cît posibil, ajutîndu-i prin diverse mijloace pe cei care se află într-o situație prea defavorabilă"[1]. Dar faptul că asemenea altor sociologi și etnologi, Durkheim n-a dat cuvenita atenție stratificării și antagonismelor sociale, nu micșorează meritele lui în reliefarea fenomenului solidarității.

Pentru sociologia și antropologia culturii, *formele sociabilității* sînt decisive în explicarea culturilor arhaice și populare, după cum formele stratificării și antagonismului social sînt fundamentale pentru caracterul de clasă, grup, castă etc. al unor fenomene ale istoriei culturii. Un bun cunoscător al etnologiei și în special al artei primitive, cum este Robert Redfield, ajunge chiar să identifice cultura populară cu specificul vieții populare, de fapt cu relațiile sociale specifice comunității populare. Într-un articol intitulat *The Folk Society*, Redfield, menționînd aportul lui Tönnies, Durkheim, Summer Maine, Goldenweiser, W. G. Sumner etc. arăta cum chipurile în care membrii acestei societăți înfruntă problemele vieții sînt rezultatele unei îndelungi intercomunicări înăuntrul grupului față de aceste probleme.[2]

Termenul „tradițional" nu este suficient, atît timp cît nu-i dezvăluim conținutul: căci nu este vorba de transmiterea mecanică „tradițională" a unor anumite obiceiuri, credințe, moravuri în virtutea inerției, ci de a le *păstra*, pentru a *răspunde unor necesități*.

Într-o explicație socioantropologică a culturii nu vom analiza deci mentalitatea, tradițiile sau moravurile „în sine", ci în lumina *funcției* pe care o îndeplinesc în viața maselor și individului din antichitate, evul mediu, epoca modernă sau contemporană. Cînd Jean Cazeneuve observă că potrivit școlii antropologice „cultura...este ceea ce diferențiază omul de animal, *este tot ceea ce modelează în el colectivitatea în care trăiește*"[3], avem, în a doua parte a definiției, tocmai esența culturii populare, pe care etnologii au descoperit-o cu ușurință în societățile arhaice. Pentru istoria și teoria culturii este extrem de important să cercetăm, să verificăm, în ce măsură cultura populară *a rămas populară*, în ce măsură ea a continuat să răspundă nevoilor și aspirațiilor, tradițiilor, gusturilor și mentalității simultan individuale și colective.

---

[1] Idem, p. 372.

[2] În *Contemporary Sociology* (ed. Milton Barron), Dodd, New York, 1964.

[3] Jean Cazeneuve, *L'ethnologie*, Larousse, Paris, 1967, p. 100–101.

Caracterizarea lui Cazeneuve se întîlnește cu accentul pe care îl pune Redfield asupra *rolului persoanei, a individului* în „societățile populare". Etnologia veacului XX, după ce a cunoscut pe teren raporturile *reale* dintre individ și grup, a trebuit să corecteze serios formula simplistă despre inexistența personalității sau despre completa ei subordonare față de colectivitate. (Malinowski, Leenhardt, Radin și în special, mai recent, Walter Nippold, *Individuum und Gemeinschaft*, Braunschweig, 1948.)

În societatea populară — scrie Redfield — „toate ființele umane admise în societate sînt tratate ca *persoane* („*a person is myself in another form*") calitățile și valoarea individului îi sînt *inerente și semnificația* lui nu se reduce la aceea a utilității (...). Mai mult: în societatea populară, chiar ceea ce nu-i ființă umană este tratat ca persoană". Antropomorfismul, osîndit de obicei ca o formă naivă, inferioară, specifică „mentalității primitive", se vădește a fi, etic vorbind, o expresie a umanismului tribal. Ansamblul constrîngerilor (rămîne de aflat dacă văzute „dinăuntru" ele sînt resimțite ca niște constrîngeri) — apasă nu asupra unor indivizi în favoarea sau interesul altora, ci în interesul — fie chiar prezumat — al *tuturor*. Obligațiile, ceremoniile, disciplina, jertfele, tabu-urile etc., fiind la fel de penibile sau dure pentru toți, sînt resimțite ca identic de ușoare sau grele și acceptabile.

În fapt, societatea tribală a rezolvat, mai mult sau mai puțin intuitiv (dar nu aceasta-i important), problemele de viață esențiale ale oricărei societăți, mai ales problema esențială socială, etică și juridică: raportul individ-societate. Dar acestea sînt totodată probleme care constituie *rădăcina* culturii.

Să confruntăm tematica mitologiei și a satirei primitive cu cele mai proaspete mostre ale „criticii culturii" din zilele noastre și vom rămîne surprinși de tenacitatea problemei de la societățile arhaice pînă azi. Ce poate și ce nu poate, ce trebuie și ce nu trebuie să facă individul, ce drepturi și ce îndatoriri are, de cîtă și de ce fel de libertate se poate bucura înăuntrul unei societăți date, cum se poate împlini ca om și care sînt obstacolele în calea acestei împliniri, care sînt căile fericirii, iar uneori: cum își poate apăra viața? Există chestiuni mai vitale, mai arzătoare și mai veșnic actuale?

Firește că, în literatură, tematica este mai vizibilă, în muzică sau dans mai puțin, într-o ceremonie uneori și mai puțin; ea nu poate avea în artă pregnanța și claritatea pe care o are într-o cutumă sau prescripție juridică. Dar prezența ei, în toate formele culturii, este de netăgăduit.

în morală sau religie, drept sau artă, cu reflexe puternice în cosmogonie, pătrunzînd în toate aspectele folclorului, *problematica echilibrului dintre individ și societate* leagă între ele culturile populare de pe meleaguri și vremuri foarte diferite. Atitudinea față de natură, socotită altădată ca primordială în explicarea mitologiei și a religiei primitive, deși extrem de importantă, ne apare azi secundară sau subordonată problemei raporturilor sociale. (Această afirmație este valabilă atît pentru culturile populare, cît și pentru culturile claselor dominante). Divinizarea naturii (zeități „naturale") sau dimpotrivă condamnarea naturii, a materiei, a simțurilor, a lumii terestre (diferite curente etico-religioase cu caracter mistic și ascetic) au fost consecințe ale situației sociale a maselor, iar nu invers.

Marea problemă de a afla soluții cît mai realiste, cît mai viabile, pentru miile de tensiuni, coliziuni și conflicte care alcătuiesc textura raportului individ-societate s-a reliefat încă din societatea tribală. Dacă mai înainte am subliniat reliefarea realității individului în etnologia contemporană față de concepțiile colectiviste schematice, este necesar să subliniem acum *baza* sau *poziția* de pe care o societate colectivistă, o comunitate sătească sau un grup în general rezolvă problemele ce se nasc în sfera juridică, morală și estetică. „Problema specifică a dreptului primitiv îmi pare că este aceea de a descoperi cum să fie depășite interesele particulariste", scrie un etnolog contemporan[1].

Referindu-se la kizsigii din Kenya, Peristiany arată că această populație este reprezentativă pentru o societate primitivă fără stat. Problemele unei astfel de societăți constă evident nu în a „lupta" împotriva intereselor particulare, ci în a le armoniza cu cele colective. Fiecare membru al societății știe că poate conta pe rudele din partea tatălui și pe „clasa de vîrstă", căreia îi aparține în orice împrejurare.

În conflictele de ordin juridic care survin, se disting atît încălcări ale intereselor comune, cît și încălcări ale intereselor individuale. După cum a subliniat la vremea sa Malinowski, ar fi o eroare, o schematizare, o deformare a realității, dacă n-am păstra în vedere abaterile individuale de la normele colective în societățile primitive. Instinctele, pornirile,

[1] J. G. Peristiany, *Dreptul* (în *Institutionen in primitiven Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967), trad. germ. a culegerii *The institutions of Primitive Society*, Oxford, 1956); J. Ruytinx, *La morale bantoue*, Ed. de l'Institut de sociologie, Bruxelles, 1965.

ciocnirea intereselor, egoismele—există mai puțin decît în societățile complexe, dar există.

Preocupările recente, caracteristice pentru epoca noastră în domeniul antropologiei politice, oglindesc o nouă imagine, mult mai realistă decît cea dintre 1920—1940, asupra societăților arhaice. Cercetările de teren au dus la concluzia că fenomenul politic nu trebuie legat în chip mecanic de apariția statului, — el există în chip difuz și în societăți rudimentare. Recunoașterea politicului în aceste structuri sociale elementare are un tîlc important: „puterea se află totdeauna în slujba unei structuri sociale care nu se poate menține prin simpla intervenție a « cutumei » sau a legii, printr-un fel de conformitate automată la reguli (...) cu cît societatea realizează un echilibru aproximativ, cu atît este mai vulnerabilă. Antropologii eliberați de prejudecăți fixiste recunosc această instabilitate parțială chiar în mediul « arhaic » (...). În sfîrșit, din clipa în care raporturile sociale debordează relațiile de rudenie, între indivizi și grupe se naște o *competiție*, mai mult sau mai puțin aparentă, fiecare vizînd să orienteze deciziile colectivității în sensul intereselor lui particulare. Puterea (politică) apare în consecință ca un produs al competiției și ca mijloc de a o limita"[1].

Faptul că în societățile primitive aproape că nu apar turburările psihice, nevrozele din societatea noastră, care izbucnesc din inadaptare sau frustare, „nu înseamnă că toți primitivii trăiesc fericiți, mulțumiți și fără griji — dimpotrivă. Multe semne ne fac să credem că la ei — ca și la noi — legea și morala sînt măștile sub care se ascund dușmănia, ura și invidia (...). Dar important este că societățile primitive au elaborat metode pentru a rezolva problemele generale ale adaptării"[2]. Decisiv este deci faptul că în societățile populare, etosul comunitar își păstrează cu tenacitate și fermitate modelul său: echilibrul între interesele individuale și colective, faptul că judecă — prin diverse instituții, mituri, satiră, opinia publică etc. — în această lumină a echilibrului abaterile care survin.

Adaptarea conștiinței individuale la cutumele și normele grupului n-a mai putut fi valabilă — nici n-a mai avut sens — în momentul cînd colectivitatea s-a diferențiat în structuri cu interese, statusuri, nevoi și satisfacții opuse. Dar acolo unde colectivitatea rămîne principial omogenă,

[1] G. Balandier, *Anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 43.
[2] Meyer Fortes, *Conștiința*, în *Institutionen in primitiven Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967, p. 103.

cimentată prin puterea legăturilor de rudenie, vîrstă, teritoriale, profesionale etc., cultura ei oglindește în chip variat această structură omogenă. Folclorul constituie în această privință o mină de fapte convingătoare.

Efortul de a păstra relații pașnice între triburi, populații etc. este adesea, în societățile complexe, întrerupt de razii, atacuri de jaf sau de răzbunare. De aceea nu-i de mirare că spiritul războinic străbate și în folclor (mai ales în folclorul Africii apusene și centrale) după cum reiese din însuflețitul poem care urmează:

CÎNTECUL LUI MOSES

Eu sînt Kukutele.
Războinicii-mi trec prin față cîntînd,
Cîntece de luptă aud lîngă mine,
Cîntecul trece și nu mă ia-n seamă.
El se oprește de atac la Bonkuku.
Eu sînt un negru războinic.
Am să atac ca un leu,
Ca leul ce fete înghite.
Acolo-n pădure, la Fubasakawa.
Mafatsa-i cu mine,
Mafatsa, fiul lui Fele.
Cîntăm, plecăm în cîntec de luptă.
Mă-ntreabă unchiu-meu Ramakawele:
Unde luptăm, Kukutele?
Lupta-vom la forturile din Makomm?
Venim!
Dușmanii în front aruncă cu suliți
Zadarnic însă își dau osteneală
Pe ei se aruncă tatăl lui Moatla
Și brațul unui războinic zdrobește
Chiar în fața ochilor mamei,
Care îl vede căzînd.
Și de mă-ntrebați:
„Unde-i capul băiatului lui Sebehwane?
„Pînă-n orașul de baștină s-a rostogolit!"

. . . .

De praful victoriei ochii-mi sînt tulburi.
Străpuns peste tot e scutul lui Kukutele.
Dar al dușmanului scut e încă întreg:
Sînt scuturi de lași!

Eu sînt ca un fulger
Trăznind după ploaie!
Sînt gata să mă-ntorc la copii
Și răcnesc după pradă.
Văd turme fugind prin Tarbè, călcate-n picioare
Și le iau de la ciobanul cu scut galben și alb.
Urcați-vă sus pe stîncile de la Makate
Și vaca cea albă priviți-o în mijlocul turmei.
Makosse nu va mai rîde de Kenle
Și iarba va crește-n livezile lui părăsite,
Iar vîntul se joacă cu fumul
Colibelor lui pustiite.
Și-n satul care era plin de lanuri
Doar zumzăit de țînțari se aude"[1].

[1] K. Meinhof, *Die Dichtung der Afrikaner*, Berlin, 1911, p. 65—66.

III

VIZIUNEA DESPRE LUME A SOCIETĂȚILOR TRIBALE

1 VIZIUNEA DESPRE LUME

Ceea ce a putut apărea altădată ca încercare de „explicare“ rațională a lumii în miturile primitive (poziția pozitivistă inaugurată de Tylor) trebuie înțeles în lumina viziunii generale despre lume a populațiilor arhaice sau primitive. Iată de pildă miturile cosmogonice, atît de frecvente în mitologia amerindiană. Firește că în relatarea „creației“, „originii“ sau apariției lumii, a cerului și pămîntului, a omului etc. nu putem să nu distingem și să evaluăm, pozitiv sau negativ, ceea ce a premers explicației științifice moderne a formării universului sau, dimpotrivă ,ceea ce ne frapează ca o încercare fantastică și copilărească de a „ghici“ fenomene care depășesc cu mult nivelul intelectului primitiv. Dar nu aceasta este *funcția genuină* sau originară a mitului, deși ar fi absurd, cum a făcut Lévy-Bruhl, să se mai conteste darul observației și partea rațională a gîndirii primitive.

Prin Malinowski, Preuss, și mai ales prin Pettazzoni, G. van der Leeuw, Mircea Eliade și A. Jensen s-a cristalizat o nouă concepție, antiintelectualistă, despre mit, care nu-l mai interpretează pozitivist ca „explicație“ a lumii, ci ca fapt de credință, ca latură complementară a ritului magic, ca o creație spirituală adînc legată de *viață* sau nevoile afective, de fapt, mai larg, de *problemele existențiale* (termen care include nevoile afective, dar le adaugă și pe cele sociale, juridice etc.). Rafaele Pettazzoni a evidențiat cît se poate de limpede voința de viață sau ceea ce numim caracterul existențial al mitului.

În prefața la monumentala sa lucrare antologică *Miti e leggende* (patru volume, 1948—1959), R. Pettazzoni scria: „Povestirea miturilor despre origini este integrată cultului, deoarece însăși această povestire [recitazione] este cult și *slujește scopului pentru care se celebrează cultul* și anume: *păstrarea și stimularea vieții* (...) (subl. n., C.I.G.). Povestirea creației lumii slujește la conservarea lumii, povestirea originii

speciei umane slujește la păstrarea în viață a omenirii, adică a comunității, a grupului tribal; povestirea instituirii miturilor inițiatice și a practicilor șamanice slujește la asigurarea eficienței și duratei lor.“[1]

În prefața la volumul cu miturile Americii de nord, Pettazzoni scria: „Religia indigenilor din America de nord este în întregime un imn închinat vieții și un protest împotriva morții“[2]. Dar această caracterizare, dată de un adînc cunoscător al mitologiei primitive și al istoriei universale a religiei, este valabilă pentru creația spirituală, pentru viziunea despre lume a *tuturor* populațiilor primitive, a tuturor culturilor arhaice. De-abia în culturile populare din istoria antică, sub impactul antagonismelor sociale și al iluziei *consolării* religioase, au fost receptate viziuni despre lume pesimiste și mistice. Funcția genuină a mitului este legată de funcția generală a viziunii arhaice despre lume: să dea un sens vieții, să „ofere modele conduitei umane și prin aceasta să confere semnificație și valoare existenței“[3]. Viziunea arhaică despre lume izvorăște dintr-o *nevoie existențială:* să justifice și să afirme înrădăcinarea existențială, setea bucuriei de viață, apărarea vieții, inclusiv integrarea omului în realitatea dată. Conservarea, apărarea, prelungirea și exaltarea vieții n-au nimic comun cu acele tendințe mistice din istoria religioasă și filozofică a Chinei și mai ales a Indiei, care urmăreau *detașarea* de lume — daoismul, pierderea în brahman sau atingerea Nirvanei. Toate aceste viziuni negativiste despre lume mărturisesc o neîncredere în viață, nevoia de „altă“ viață, reacția defensivă față de realitatea dată. De aceea am propus, încă mai de mult, caracterizarea unor astfel de doctrine filozofice sau religioase drept „anexistențiale“: pentru că, spre deosebire și în opoziție cu *etosul afirmării vieții* sau al *înrădăcinării existențiale*, astfel de concepții religioase, etice, filosofice — mărturisesc dorința desprinderii de realitate, sînt anexistențiale.[4]

După cum arată Werner Müller, amerindienii din Canada nu vorbesc despre crearea lumii — ea a existat dintotdeauna, ci numai de crearea omului. În jurul omului și al destinului lui a fost schițată o „filosofie a istoriei și a culturii“, descifrabilă în miturile triburilor penobscot, micmac, naskapis, athabascas, etc., cuprinzînd o interesantă periodizare:

[1] R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, *op. cit.*, p. V.
[2] Idem, III, 1953, p. VII.
[3] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1966, p. 10.
[4] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, 1946.

prima eră a fost dominată de animale, în timp ce oamenii rătăceau undeva, pînă cînd s-a născut Transformatorul sau eroul civilizator. Acesta a înlăturat animalele și a pregătit terenul pentru apariția civilizației: el a inventat toate modurile de vînat și pescuit, a domesticit cîinele, a alcătuit primele canoe, a dat nume constelațiilor și a creat miturile. Odată cu dispariția lui începe era actuală, în care omul și animalul nu se mai înțeleg și în care numai șamanii mențin legăturile între om și lumea exterioară. La sfîrșitul acestei ere, eroul civilizator va reveni, iar pămîntul va dispărea în flăcări [1].

Autorii care au cercetat miturile vînătorilor din Canada consideră că aceste mituri sînt grupate în adevărate cicluri, în jurul celor trei ere ale lumii, întrucît fiece text indică una din cele trei ere („Această povestire aparține începutului lumii" sau „aceasta ține de epoca în care va lua sfîrșit lumea"). Ciclurile mitice în sens strict se referă la Eroul civilizator. Se găsesc lanțuri de legende deosebit de întinse la algonkinii din Noua Anglie, a căror întreagă religie este centrată în jurul lui Gluskabe „mincinosul". O altă trăsătură a acestei mitologii este optimismul, pentru că, deși trăiesc în condiții atît de ingrate, amerindienii din Canada nu desconsideră în nici un fel viața. „Oricît de necrezut ar părea, vînătorii din Canada cred cu tărie în reînvierea nu numai a animalelor, ci și a oamenilor. (. . .) Astfel, chiar locuitorii unor deșerturi atît de puțin ospitaliere consideră moartea nu drept un sfîrșit, ci ca un reînceput. Chiar și în ochii lor, viața merită să fie trăită"[2].

La amerindienii delaware sau lenape există o ceremonie a noului an a Casei celei mari, ritual magic prin care se celebrează reînceperea anului și a lumii. Cu acest prilej este rostit un adevărat *imn de recunoștință* adus vieții. „Casa cea mare" este construită în așa chip, încît ea să reprezinte cosmosul; imnul articulează foarte limpede ceea ce vrea să sugereze construcția simbolică: un prinos de laudă adus creațiunii, lumii, vieții, aidoma „Creațiunii" lui Haydn:

„Sîntem recunoscători pentru faptul că mulți dintre noi se află în viață și se pot aduna încă odată aici. Ne vom întruni în acest loc timp de douăsprezece nopți ca să ne rugăm lui Giselemukaong, care ne-a învățat să dăm astfel glas adorației noastre (. . .) Noi dansăm pentru ca rugăciunile noastre să se înalțe pînă la el.

[1] W. Müller, în *Les religions amerindiennes,* p. 231.
[2] Idem, p. 232— 233.



Dansul vulturilor la amerindienii pueblo



Șef herero (Africa)



Şaman siberian

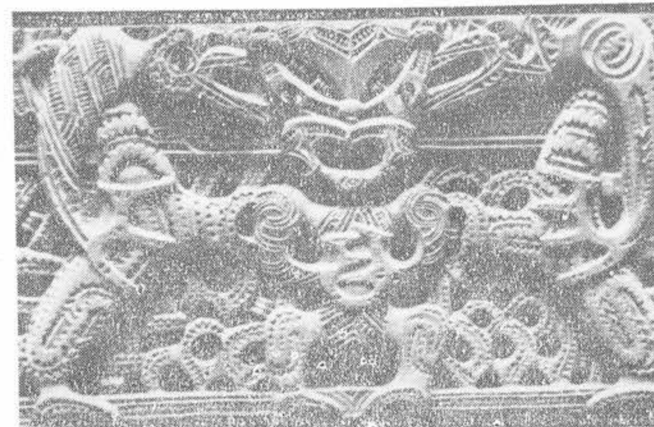


Stîlp totemic
al clanului
corbului (Alaska)

Ceramică
(amerindienii
pueblo)

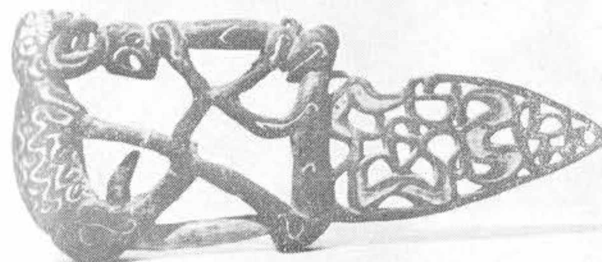


Element decorativ
la o casă
(Maori,
Noua Zeelandă)



Potlatch la amerindienii kwakiutl





Decorație
de canoe
(Noua Guinee,
Oceania)



Grînare pentru orez
(Insulele Celebes)



Cap de femeie
(Insulele Solomon,
Melanezia)



Figură votivă
(Insulele Marchize)

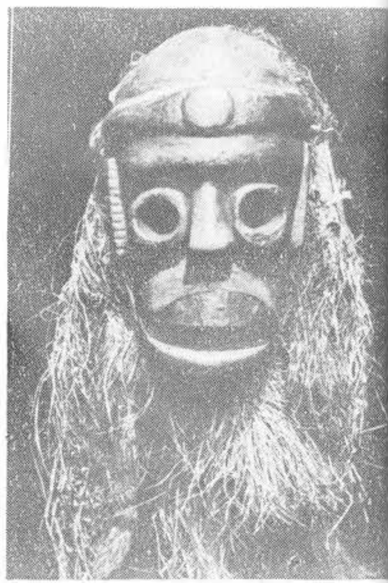


Casa „omului sacru"
cu arborele vieții
(Insula Koror, Micronezia)

Mamă și fiu
(Pende, Congo)



Mască
de sărbătoare
(Ibibio, Nigeria)

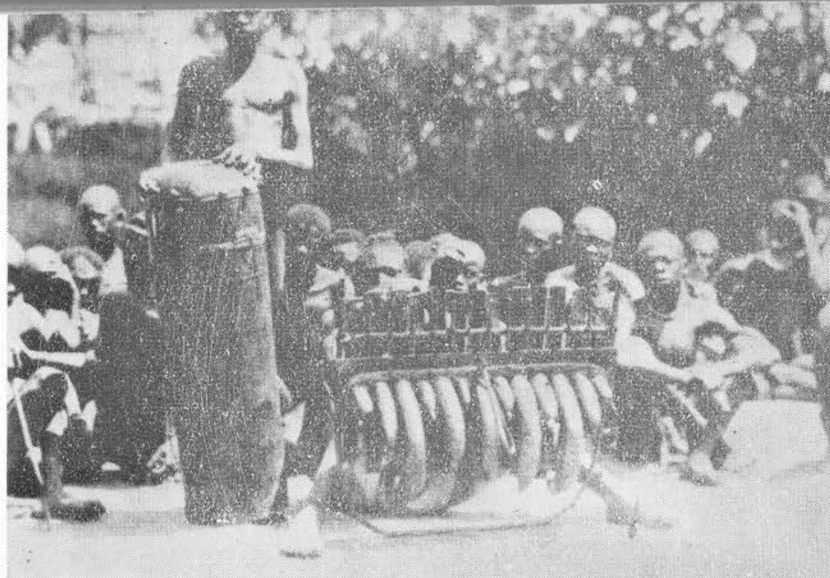


Zeul porumbului
(Copan, Honduras)



Ku,
zeul războiului
(Hawaii)




Orchestră într-un sat congolez (Africa)

Tron de piatră
(Insula Nias,
Oceanul Indian)




Mască irocheză
(America de Nord)

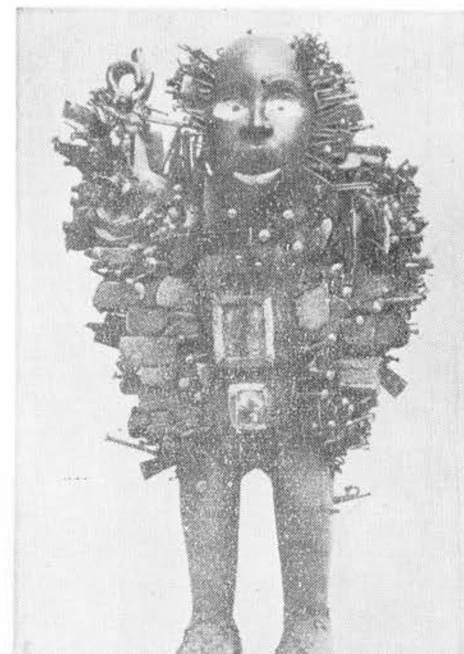

Figurină menită
să îndepărteze
duhurile rele
(Borneo)

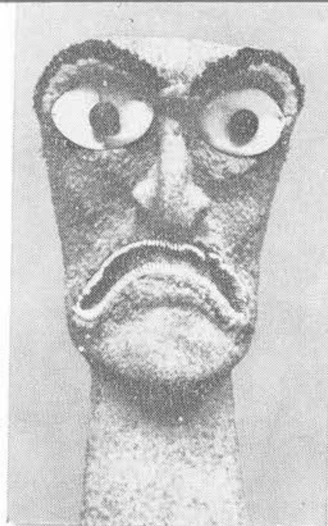
Mască de clovn
(Noua Guinee)

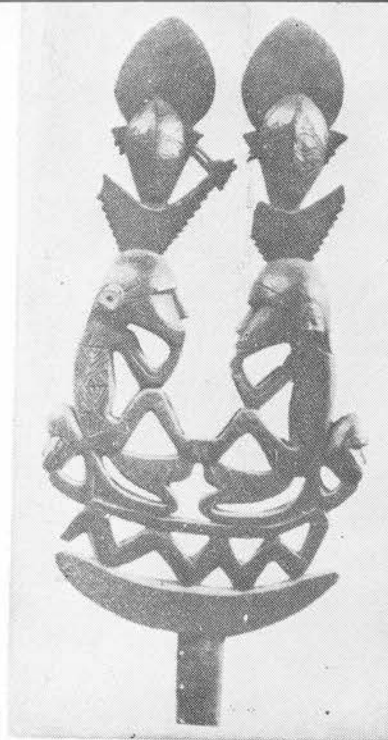


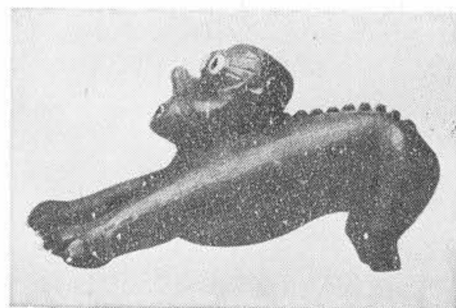

Mască pentru dans
(Jokwe, Congo)

Fetiș (Ngangi, Congo)




Stindard de război (Hawaii)


Ornament de canoe (Insulele Solomon)


Tupilak, duhul eschimos al răului (Groenlanda)

Figurină mortuară (Colima, Mexic)



Figurină de şaman (Tsimşian, America de Nord)



Cînd pătrundem în această casă care este a noastră, ne bucurăm şi sîntem recunoscători pentru că sîntem sănătoşi şi avem tot ce ne trebuie pentru a fi fericiţi (...).
Sîntem recunoscători răsăritului, căci toţi se simt bine dimineaţa, atunci cînd ne trezim şi vedem cum vine lumina strălucitoare de la răsărit. Iar cînd soarele apune, ne simţim buni şi bucuroşi şi recunoscători apusului. Şi mulţumim nordului, pentru că de îndată ce vin vînturile reci, ne bucurăm că am trăit atît, încît am apucat să vedem, încă odată, cum cad frunzele. Mulţumim de asemeni sudului, pentru că atunci cînd suflă vîntul de la miazăzi şi totul înmugureşte primăvara, noi ne bucurăm de faptul că trăim şi vedem cum creşte iarba şi totul înverzeşte".

Analizînd riturile amerindienilor delaware, Müller marchează o semnificativă comparaţie între această viziune radical optimistă şi concepţia europeană despre viaţă: „Te întrebi — şi observatorii europeni au făcut-o întotdeauna — unde se plasează *puterea răului* în acestă lume vie? Ideile [amerindienilor] delaware dau un răspuns uimitor acestei întrebări atît de evidente pentru noi: nu există nici imperiu nici putere a răului"[1].

Această integrare existenţială, această sanctificare a vieţii nu este o trăsătură specifică a indienilor delaware, ci, după cum afirmă Werner Müller, a viziunii despre lume a tuturor triburilor indiene din America de nord. Pe baza exemplelor şi analizelor asupra multor fenomene culese din cultele diferitelor societăţi tribale, credem că putem afirma că este vorba de o trăsătură de bază a *tuturor* culturilor primitive.

În concepţia delaware despre lumea cealaltă nu există nici urmă de pedeapsă, nu există nici iad, nici diavol. Müller, bazîndu-se pe lucrările lui Harrington şi Jenness, consideră că cuvîntul manitu (spirit) cuprinde sau se aplică atît duhurilor bune, cît şi celor ostile. „Europenii sînt aceia care au adăugat noţiunile de bine şi rău". Morala delaware este tipică pentru morala tribală în general: este o morală areligioasă, actele indivizilor nu sînt în nici un fel raportate la ascultarea divinităţii.

După cum relatează misionarul Braineid (la mijlocul veacului XVIII) un indian delaware i-a declarat că „oamenii care mint, care fură, care se ceartă cu vecinii lor, care se poartă rău cu prietenii lor şi mai ales cu părinţii lor — aceştia sînt o plagă pentru omenire". Misionarul Braineid a

[1] Idem, p. 243.

observat el însuşi că această morală socială nu ţine seama cituşi de puţin de practicile religioase, de pietate. „Această observaţie — adaugă Müller — este valabilă pentru toţi amerindienii de nord: morala şi buna conduită socială se contopesc". Putem adăuga, la rîndul nostru, că această morală socială areligioasă ignoră binele făcut de teama vreunei sancţiuni divine, dar cunoaşte foarte bine deosebirea netă dintre actele care folosesc sau dăunează colectivităţii.

În opoziţie cu viziunile pesimiste (anexistenţiale) despre lume, fie doctrine morale sau religii, care se caracterizează prin dorinţa eliberării de existenţă, viziunea arhaică despre lume vădeşte o puternică *înrădăcinare* în existenţă. În locul căutării unei „alte" lumi sau „alte" vieţi, viziunea arhaică exaltă valoarea *acestei* lumi, a *acestei* vieţi. Atît în filosofie, cît şi în „protofilosofie", aflăm o *atitudine* faţă de *timp şi spaţiu*, coordonate ineluctabile ale existenţei. Pentru primitiv, scrie un eminent cunoscător al istoriei religiei şi al spiritualităţii în general, „atît timpul, cît şi spaţiul sînt forme ale vieţii. Spaţiul nu este o mărime abstractă, ci o serie de « locuri » (...) timpul este o serie de puncte temporale, pe care le deosebesc prin valoarea lor (...). Ele sînt « sărbători », faţă de care mă comport cultural şi care, laolaltă, alcătuiesc calendarul. Prin ele trăiesc curgerea timpului şi propria mea durată. Recolta, secerişul, dar şi răsăritul sau apusul unui astru sînt adevăratele « date », datul care îmi dă viaţă".[1]

Şi un alt bun cunoscător al spiritualităţii primitive a atras atenţia asupra unui fapt fundamental: gîndirea primitivă îşi are rădăcinile în problemele de viaţă, în fenomenele — uneori reale, alteori fictive — care îi apar primitivului ca hotărîtoare. Danzel scrie că „multe din perioadele astronomic-cosmice au apărut în conştiinţă ca o expresie simbolică corespunzătoare perioadelor umane"[2]. Înainte de a ajunge la distanţa obiectivă faţă de natură, distanţa indispensabilă explicării cauzale, omenirea a fost „subiectivă" — şi nici nu putea fi altfel. Omul arhaic n-a putut avea o viziune ştiinţifică, obiectivă, impersonală despre lume, ci antropologizantă, antropomorfică. Gîndirea primitivă nu porneşte de la curiozitate faţă de natură, cum credea Tylor, ci de la nevoia şi dorinţa de a instala omul în lume. Nu timpul

[1] G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit* în „Eranos-Jahrbücher", 1949, Rhein-Verlag, Zürich, 1950, p. 16.
[2] Th. W. Danzel, *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Stuttgart, 1924.

abstract, ci timpul recoltei, timpul vînătorii sau timpul serbării sînt *vitale*.

În acord cu noua concepţie despre mitul ca „act" creativ sau concepţia despre *eficienţa* mitului — reprezentată de către Preuss, Malinowski, Pettazzoni (la care trebuie să-l adăugăm pe Mircea Eliade) — G. van der Leeuw arată *de ce* este interesat primitivul de *timpul originar* (Urzeit sau *ab illo tempore*): pentru că el crede că repetarea unor fapte petrecute în acel timp îi serveşte *în prezent* pentru menţinerea ordinii lumii, a uneltelor şi armelor, a respectării normelor de convieţuire, etc. „Timpul mitic este creativ: el recreează ceea ce se întîmplă azi. Timpul mitic îndeplineşte aceasta prin repetarea mitului". Primitivul nu se interesează de timpul mitic, aşa cum îl priveşte poetul sau istoricul: ca ceva care „a fost", ca un eveniment unic, nerepetabil. Aceasta-i prisma intelectuală, spirituală, estetică sau teoretică. Pentru primitiv, mitul este „viaţă"; mitul îi este necesar nu din punct de vedere estetic sau teoretic, ci din punct de vedere vital sau existenţial. Ceea ce îl duce pe van der Leeuw la o *definire existenţială* a culturii, aşa cum este ea trăită de către omul arhaic: „Cultura este, pentru a spune astfel, întărirea şi garantarea existentului". Timpul mitic, originar, cum a arătat Lévy-Bruhl, „este temeiul prezentului, al vieţii tribale, al alcătuirii şi funcţionării ei, al comportării reglate a individului."

Deosebit de preţioasă este afirmaţia categorică a istoricului religiei: „Aşa-numitul primitiv nu cunoaşte escatologia în sensul propriu al cuvîntului"[1], el nu este interesat de „ziua judecăţii cea din urmă", pentru că orizontul lui temporal este alcătuit din timp originar şi *prezent*. Putem adăuga că o analiză a escatologiilor din alte viziuni despre lume (iraniană, germanică) întăreşte afirmaţia lui van der Leeuw şi totodată ne permite să ne *explicăm* de ce primitivul nu cunoaşte escatologia — de fapt, *n-are nevoie de ea*. Căci escatologia implică *distrugerea* lumii acesteia, pentru ca din cenuşa ei să apară o alta mai bună, mai dreaptă etc. Primitivul nu doreşte însă o altă lume, „mai bună", ci *păstrarea* lumii acesteia. Numai în ideologia mişcărilor milenariste, de care van der Leeuw nu s-a ocupat, este prezentă dorinţa unei *transformări* şi *ameliorări* (Mühlmann, Lanternari, Worsley).

Fără să menţioneze şi să se refere la caracterizările lui van der Leeuw, o carte recentă a unui autor african confirmă trăirea *prezentului* ca fundamentală: „Conceptul linear despre

[1] G. van der Leeuw, idem, p. 31.

timp al gîndirii apusene — trecut infinit, prezent trecător şi viitor infinit — este total străin mentalităţii africane"[1]. Caracteristic pentru viziunea africană despre lume, tradiţională, socoteşte autorul, este conceperea trecutului ca un timp relativ scurt (cîteva generaţii), dezinteresul pentru viitor şi situarea prezentului pe prim plan. Individul trăieşte prezentul atît prin experienţa individuală, cît şi prin cea colectivă, care îl leagă pe individ de grup în timp, de la părinţi pînă la strămoşii mitici. Mbiti arată că în limbile din Africa apuseană pe care le-a cercetat, nu există cuvinte sau expresii concrete care să desemneze un viitor depărtat. În limbile kanaba şi kikuyu de pildă, formele verbale referitoare la viitor se raportează doar la un interval între şase luni şi doi ani.

Fireşte, cele spuse de Mbiti sînt valabile pentru mentalitatea tradiţională. Indiferent de faptul că este cam sumar, capitolul pe care l-a scris despre prefacerile sociale şi spirituale ne arată că Mbiti nu ignoră trăirea schimbărilor contemporane în Africa şi consecinţele lor în schimbarea mentalităţii.

Mbiti constată că mitul „vîrstei de aur", al erei fericirii, nu se află la toate popoarele africane, dar „este demn de subliniat că printre numeroasele mituri care tratează despre primul om şi despre pierderea situaţiei lui originare, după cunoştinţa mea, nu se află nici unul care să indice măcar rezolvarea problemei sau redobîndirea a ceea ce s-a pierdut (...) nu există mituri care să trateze despre vreo viitoare recăpătare a paradisului pierdut sau despre anularea situaţiei prezente".

După părerea lui Mbiti, viziunea africană despre lume s-ar afla în inferioritate, dacă o comparăm cu religiile universale ca budismul, islamismul, creştinismul etc. Din punctul nostru de vedere însă, atît religiile africane, cît şi cele ale altor popoare arhaice sînt superioare religiilor universale prin faptul că sînt diferite expresii ale vitalismului sau valorizării vieţii, ale înrădăcinării în existenţă.

Referindu-se la semnificativa relatare a lui Rasmussen asupra convorbirii lui cu bătrînul eschimos Aua, psihologul şi psihiatrul Kurt Goldstein a adus o preţioasă precizare în ce priveşte deosebirea esenţială dintre psihicul primitiv şi neurotici. Faptul că Aua şi-a încheiat convorbirea cu Ras-

[1] John Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, de Gruyter, Berlin, 1974, p. 21.

mussen prin cuvintele „ştim atît de puţine, încît ne temem de orişice" — nu permit nici o apropiere între psihicul primitiv şi neurotici. Cuvintele lui Aua exprimă o *anxietate normală*, am spune: o trăsătură a condiţiei umane. „Aceste [cuvinte] nu exprimă devierile, obsesiile, prin care pacienţii diferă de oamenii normali (...) pentru că pacienţii n-au « personalitate », n-au o « lume », ci numai « experienţe mai mult sau mai puţin izolate »"[1].

Kurt Goldstein este departe de a nega realitatea trăirii angoasei, dar aceasta este stăpînită, nu depăşeşte o anume măsură, este integrată şi dominată în complexul personalităţii normale. Mediul de viaţă al societăţii tribale nu permite o trăire anormală a anxietăţii. Instituţiile, riturile magice, miturile, ceremoniile de tot felul, etc. se vădesc a fi mijloace importante pentru ca primitivul *să afle un echilibru între eu şi lume*. „Aceste fenomene poate că joacă un rol mai mare în viaţa primitivilor, dar ele nu sînt esenţial diferite de ceea ce observăm (...) în societăţile civilizate"[2].

Viziunea arhaică (primitivă) despre lume, spre deosebire de eticile şi religiile anexistenţiale, nu imaginează o „lume de apoi" compensatoare pentru „răul" vieţii; dimpotrivă, după moarte, viaţa se *prelungeşte*. Înrădăcinarea existenţială a primitivilor este atît de puternică, încît nici nu îngăduie — pentru că nu are nevoie! — o supapă imaginară *consolatoare*.

„Apa tani [India] cred că sufletul (yalo) tuturor celor care mor de moarte naturală se duce în *Neli*, regiunea morţilor; aceasta seamănă exact cu un sat Apa tani"[3]. La intrarea în Neli, sufletele îl întîlnesc pe Nelkiri, spiritul care păzeşte intrarea; el îi întreabă pe noii sosiţi, cîţi duşmani şi cîte animale au ucis, cîţi sclavi au cumpărat şi cît pămînt au avut. „Apa tani va trăi în Neli, aşa cum a trăit pe pămînt: bogatul va rămîne bogat, iar sclavul îşi va servi stăpînul".

Fürer-Haimendorf arată că deşi Neli este imaginată ca o regiune subpămînteană, „ea nu-i asociată cu vreo idee de tristeţe", după cum — trăsătură foarte semnificativă pentru etosul existenţial, optimist al primitivilor — „noţiunea de răsplată transcendentă a acţiunilor bune în sensul moral al termenului — n-are nici o valoare"[4]. Apa tani sînt sensibili la aprobarea şi dezaprobarea grupului lor, dar noţiunea de „păcat" nu există la ei.

[1] În *Primitive Views of the World*, *op. cit.*, p. 15.
[2] Idem, p. 17.
[3] Fürer-Haimendorf în *Anthropologie religieuse*, *op. cit.*, p. 49.
[4] Ibidem, p. 50.

Și la africanii amba, lumea supranaturală este concepută ca fiind foarte asemănătoare lumii pămîntești: lumea de dincolo este o reproducere fidelă a lumii amba. „Această lume nu apare nici ca dezirabilă, nici ca ceva de temut“ [1].

În viziunea arhaică despre lume există *o unitate de atitudine*, care se desface ulterior, în culturile civilizațiilor antice, medievale, moderne și contemporane, în viziuni și valorizări *antinomice* sau în care se amestecă prelungirea atitudinii existențiale cu diverse motive contradictorii (de pildă pitagorismul în antichitate sau stoicismul, religia populară în antichitate și evul mediu etc.).

Unitatea de viziune și etosul arhaic nu o explicăm ca un reflex al structurii sociale nediferențiate, deși fără luarea în considerare a „contextului socio-religios“ nu pot fi înțelese nici funcțiile mitului, nici ale dreptului sau artei primitive. Viziunea despre lume a oricărui etos, din orice timp și loc este *un răspuns*, este formularea, mai mult sau mai puțin clară, articulată, uneori foarte simbolică, a *reacției* umane față de problemele de viață, pe care i le ridică lumea, mediul înconjurător (natura și societatea înăuntrul cărora trăiește omul.)

După cum vom încerca să arătăm, chiar în societățile primitive în care apar căpetenii și aristocrație tribală, mergînd pînă la polarizarea extremă pe care o reprezintă regi-sclavi, viziunea despre lume — în ciuda unor denaturări ale dreptului, moralei, religiei etc. care trădează apariția stratificării sociale — *rămîne în esență nealterată*. „Ideea unei lumi de dincolo, supraterestre, în sens creștin, nu există [la primitivi], după cum nu există nici aceea de veșnicie sau infinit; este de asemeni necunoscută ideea de mîntuire, care n-a prins rădăcini la popoarele de suprapunere arhaică, decît datorită sclavajului, dominației și despotismului“ [2].

După cum se va vedea mai departe — și vom insista asupra acestui lucru — viziunea arhaică despre lume poate fi pregnant caracterizată și prin determinări *negative:* din această viziune primară lipsesc, din fericire, o serie de *probleme*, care n-au apărut în istorie, împreună cu răspunsurile la ele, decît în culturile Orientului antic și au fost preluate și uneori reelaborate în antichitatea greco-romană, în evul mediu și chiar în lumea modernă. Astfel de probleme și noțiuni sînt acelea care au tradus în sentimente și reprezentări, iluzii și ficțiuni, noua situație a condiției umane, odată cu alterarea raportului de echilibru al omului față de lume în primele state sclavagiste. Pentru a da cîteva exemple, care ni se vor vădi foarte grăitoare: imaginea consolatoare a lumii de apoi, în contrast cu viața de pe pămînt; noțiunea de „păcat“; subordonarea în general a moralei și dreptului față de religie; crearea unei distanțe incomensurabile între zei (dumnezei) și oameni (începînd cu Mesopotamia); apariția sentimentelor de culpabilitate, dependență, neputință și umilință față de acești zei, care se deosebesc marcant de zeitățile primitive, aflate pe picior de egalitate cu oamenii; apariția ideii de destin, tot în Mesopotamia, mai ales în perioada babiloniană (vezi de ex. M. David, *Les Dieux et le destin en Babylonie*, Paris, P.U.F., 1949).

Ni se pare evident că numai folosirea *metodei comparate*, a confruntării diferitelor tipuri de culturi poate să ne precizeze trăsăturile specifice ale culturilor împărțite după marea periodizare unanim acceptată de către istorici: preistorică sau arhaică (primitivă), antică, medievală, modernă și contemporană. Firește că nu poate fi vorba de a alege o optică unilateral valorizantă sau devalorizantă, o optică după care, cum credeau Hegel, Auguste Comte și evoluționiștii englezi, „progresul“ ar fi la sfîrșitul istoriei, valorile acumulîndu-se automat. Și nici de o optică „à rebours“, potrivit căreia, aidoma miturilor despre vîrsta de aur, fericirea omenirii n-a existat decît la începuturile ei, după care, de-a lungul istoriei, s-au acumulat numai alienările, frustările, impasurile și crizele. Viziunile care ilustrează primul tip de opțiune relevă exagerarea spiritualistă despre valoarea creșterii conștiinței de sine (Hegel) sau exagerarea valorilor tehnicii și științei, în dauna altor valori. Viziunile care optează pentru teoria *descreșterii* progresului odată cu apariția și adîncirea alienărilor social-politice apasă unilateral asupra fenomenelor sociale (socialiștii utopici) obnubilînd sau ignorînd valorile tehnico-științifice, estetice etc.

G. van der Leeuw a sesizat cu pătrundere o trăsătură de bază a omului primitiv: *încrederea în viață*. Spre deosebire de omul modern, care se simte izolat și străin față de lume, omul primitiv „se știe ca o forță în mijlocul multor altora. Alegem pentru această situație termenul de *sfințenia vieții*. Omul primitiv o simte, o « vede » într-un fel, se adaptează la ea: în viață nu există nimic care să nu aibă putere și el simte această putere ca suverană“ [1]. Anticipînd o idee pe care o va relua în lucrarea sa *Religia în esența și manifestările*

[1] Eduard Winter în *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 62.
[2] R. Thurnwald, *L'Esprit humain, op. cit.*, p. 52.

[1] G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, P.U.F., Paris, 1940, p. 27.

ei, van der Leeuw scrie: „Omul magic își creează o lume în care domnește voința lui. Pentru a domina lumea, el nu intră în luptă cu puteri despre care știe că i se opun; viața lui nu este rezultatul unei lupte între eu și non-eu, între puterea lui proprie și puterile lumii. Viața lui este, în întregime, viața care îi aparține și el o reglează, fără amestecul altuia (...) în magie, voința de putere este nelimitată" [1].

O cercetătoare a Africii apusene scrie că nu știe „nimic mai dezolant decît să-l vezi pe un african convertit [la creștinism], care este pus în fața acestui fapt teribil cu care noi ne-am obișnuit: problema unui Dumnezeu atotputernic în fața unei lumi în suferință" [2]. Caracterul pragmatic al religiilor primitive, grefat pe vitalismul african, nu suportă ideea unei neputinți a omului în fața suferinței; prin încrederea în magie, strămoși zeități, etc., africanul consideră că suferința poate și trebuie să fie anihilată, că mijloacele de a înlătura lipsurile și suferința *depind de el*; o religie cum este creștinismul — de fapt ca și alte religii centrate pe omnipotența unei divinități — apare africanului ca o concepție paralizantă și dezolantă. După cum mărturisea Mary Kingsley, ea își dădea foarte bine seama „de tentația [africanului] de a se întoarce la vechii lui zei..."

Spre deosebire de concepția de culpabilitate, care va marca indelebil mentalitatea moral-religioasă începînd cu culturile antice, ceea ce-i caracteristic pentru etosul primitiv este că omul nu-și asumă „vina" pentru existența răului, deși optimismul lui nu-i atît de naiv și simplist, încît să-l ignore sau să-i nege existența. Recunoscînd realitatea greutăților vieții, a primejdiilor reale, la care le adaogă pe cele imaginare, primitivul imaginează tot soiul de „tehnici" pentru a îndepărta răul, suferința. Magicianul, șamanul, *medecine-man*, rituri, jertfe etc. sînt puse în acțiune pentru că nimic nu-i mai străin viziunii primitive despre lume decît acceptarea suferinței sau complacerea în suferință. Deviza primitivă este: orice mijloc trebuie folosit, pentru a păstra viața, pe care omul nu înțelege să o schimbe pe vreo „altă" viață imaginară (budism, creștinism). Desigur, scrie un etnograf cunoscut pentru lucrările sale asupra eschimoșilor, a căror viață este deosebit de grea, „dacă gîndul morții nu pătrunde pretutindeni în societatea primitivă (...) el este totuși însoțit de un fior de groază. Pricina nu stă într-atît în însăși frica de moarte. Mulți merg în întîmpinarea ei cu o liniște morală

[1] Idem, p. 87.
[2] Apud van der Leeuw, *op. cit.*, p. 32.

pentru care civilizația noastră oferă puține exemple asemănătoare. În clipa sfîrșitului, puternicul lor instinct vital îi ajută mai curînd să vădească o tărie morală neobișnuită" [1].

După ce analizează în detaliu concepțiile religioase ale indienilor din America de Nord, Werner Müller scrie: „Te întrebi — și observatorii europeni au făcut-o întotdeauna — care este locul exact al *puterii răului* în această lume vie. Ideile [indienilor] delaware despre lumea de dincolo dau acestei întrebări atît de evidentă pentru noi un răspuns uimitor: nu există nici imperiu, nici putere a răului" [2]. Werner Müller arată cît de puțin dezvoltată este, în general, concepția despre rău a indienilor din America de Nord. Deși morala lor este destul de riguroasă, deși recunosc existența unor puteri ostile omului, viziunea lor activistă, voluntaristă, delimitează răul, concretizîndu-l prin regnul umidității, șerpii de apă etc. „Morala lor practică cere ca acestea să fie ținute deoparte prin forță, dacă-i nevoie". Müller nu șovăie să conchidă, în capitolul în care se referă numai la algonkinii de pe coasta Atlanticului și la indienii delaware, la modul general: „indianul (și aceasta privește toate triburile Americii de Nord) nu știe nici de infern, nici de diavol" [3].

Ceea ce nu înseamnă că acești indieni au o viziune armonizantă, idilizantă despre lume, asemănătoare monadologiei lui Leibniz, care se află sub zodia „celei mai bune lumi posibile". Dualismul valoric, opoziția între personagiile incarnînd binele și răul, creația și distrugerea etc. este foarte marcat în mitologia acestor indieni. Numai că *cunoașterea* răului nu alterează cîtuși de puțin dorința de viață, atitudinea virilă de acceptare și binecuvîntare a vieții.

La irochezi, ceremoniile de iarnă sînt în întregime închinate mulțumirilor aduse „Marelui spirit" pentru fructe și apă, pentru animale și arbori, pentru umbră și furtună, pentru soare, pentru vița de vie, pentru existența lunii și a stelelor, etc. Ceremonia aceasta de mulțumire adusă vieții este caracterizată prin „dansul penelor", descris încă de Morgan. Mișcările dansatorilor, aruncarea sulițelor în aer, interjecțiile, unduirea care străbate șirul dansatorilor, ca și mișcările suple și agile ale trupurilor, scrie Müller, „exprimă

[1] Cf. Kai Birket-Smith, *Histoire de la civilisation*, Payot, Paris, 1955, p. 334.
[2] *Indienii din America de Nord* (în *Les religions amerindiennes*, W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller, O. Zerries), Paris, Payot, 1962, p. 243.
[3] Idem, p. 245.

bucuria și veselia". Dansul, spun irochezii, este „o rugăciune a picioarelor", dar la care se adaugă un „discurs" al celui care prezidează ceremonia. În rugăciunea pronunțată cu prilejul sărbătorii, care are loc la rădăcina copacului, se ard butuci și se spune:

„Primiți acest fum, pădurilor!
Vă cerem să continuați ca și pînă acum
Să ne dăruiți apa care curge din arțar".

„Totul este viață" — așa s-ar putea rezuma lapidar viziunea vitalistă și optimistă despre lume a indienilor — *iar viața este un dar*, pentru care omul nu poate să fie niciodată destul de recunoscător. Acest optimism merită să fie cu atît mai mult reliefat, cu cît el caracterizează atitudinea față de viață a acelor amerindieni care trăiesc în condiții deosebit de grele, cum sînt, de pildă, triburile amerindiene subarctice (algonkinii și athabascii, între Labrador și Mackenzie). Acești amerindieni trăiesc în condiții care le împiedică dezvoltarea. Și totuși, ciclurile mitologice care au fost găsite la ei sînt centrate în jurul eroului civilizator, ele tratează despre nașterea, creația și dispariția lui. „Oricît ar părea de necrezut, vînătorii din Canada cred ferm în reînvierea atît a animalelor, cît și a oamenilor (...). Astfel, chiar locuitorii acestor pustietăți atît de puțin primitoare consideră moartea nu ca un sfîrșit, ci ca o reîncepere. Pînă și pentru ei, viața merită să fie trăită" [1].

Un mit sudamerican al indienilor warrau ilustrează convingerea în frumusețea și valoarea vieții pămîntești.[2]

La început, indienii warrau locuiau într-un ținut frumos deasupra cerului. În cer, în afară de ei, nu trăiau decît păsările, pe care le prindeau copiii indienilor. Într-o zi, unul din ei urmări o pasăre. El trase după pasăre cu arcul, dar n-o putu nimeri. Căutînd săgeata rătăcită, băiatul ajunse la o gaură a cerului. „El privi în jos și văzu desfășurată larg lumea noastră cu cirezi de porci sălbatici, cu mulți cerbi și alte animale, care pășteau neturburate, mergînd încolo și încoace prin pădurile verzi și savane".

Băiatul se hotărî să meargă pe pămînt. El meșteri o scară, la care lucră multe luni, împreună cu prietenii săi. Lungiră mereu scara pînă cînd ea atinse pomii de pe pămînt

[1] Idem, p. 233.
[2] Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena, 1921, p. 1.

și se agăță într-unul din ei. Atunci băiatul, fără teamă de primejdie, se apucă să coboare. Cînd ajunse jos, se uită uimit împrejur, privind cu mirare viața bogată, ciudatele patrupede și mărimea lor. „Totul i se păru minunat".

În timp ce în concepția creștină despre viață cerul este simbolul beatitudinii, în mitul de față, ca și în multe creații primitive, imaginea este răsturnată: viața pămîntească este imaginea supremă a fericirii. O fericire simplă, reală, iar nu compensatorie, fiindcă ea are ca note esențiale hrana, sănătatea, viața pașnică în mijlocul grupului. „Băiatul văzu cum animalele sălbatice își înghițeau hrana și se gîndi că și el ar putea cuteza să doboare unul din animalele cele mari și să le mănînce. El ucise un cerb, făcu foc cu două bucăți de lemn și găsi că vînatul este o mîncare minunată".

Băiatul se urcă îndărăt în cer, unde arătînd vînatul, stîrni admirația tuturor. Cu toții strigară: „Nu mai vrem să rămînem aici. Păsărelele pe care le avem aici ne sînt de puțin folos. Colo jos, pe pămîntul pe care l-a găsit Okonorate pentru noi, o să găsim animale cu care să ne săturăm. Să mergem!"

Pînă la ce forme de încredere în sine, de exaltare chiar a puterilor omului merge omul primitiv — în puternic contrast cu religiile în care omul este creatura umilă a divinității — ne-o arată un remarcabil mit cules de către Natalie Curtis la indienii pima:

„La început, pretutindeni nu era decît întuneric — întuneric și apă (...) în cele din urmă, într-unul din locurile unde se îngrămădise întunericul, se ivi un om. Și acest om merse prin întunecime pînă cînd începu să gîndească; atunci el se cunoscu pe sine și [știu] că era un om; el cunoscu că el se afla aici pentru un anume scop".

Sîntem departe de Geneza biblică: omul făcut de Dumnezeu, ca ultim epizod al facerii lumii. În mitul pima, dimpotrivă, *omul*, „primul om", este cel *care creează lumea!* „Primul om" care se naște din întuneric și apă, care este necreat, face o minge din cauciuc, și-o pune sub picioare, o frămîntă cu picioarele și cîntă:

„Eu fac lumea,
lumea e gata.
Astfel făcui lumea,
lumea e gata.

Astfel cîntă el, numindu-se pe sine creatorul lumii" [1].

[1] N. Curtis, *The Indians' Book*, 1907, p. 315–316.

Referindu-se la cercetările sale asupra amerindienilor ojibwa, Irving Hallowell afirmă: „în metafizica pe care am găsit-o la acești indieni, acțiunile oamenilor se vădesc a fi cheia principală a viziunii lor despre lume (world view)" [1]. Problematica omului, dorințele și faptele lui sînt atît de importante pentru primitivi, încît antropomorfizarea naturii li se pare firească. De aceea ei includ în categoria „persoanei" și obiecte, plante sau animale.

Talentatul sociolog Robert Herz, mort de timpuriu în primul război mondial, a surprins cu pătrundere *atitudinea față de moarte* în societățile tribale. După el, la origine, moartea nu-i concepută ca un fapt unic, fără precedent. În civilizația noastră, existența individului pare să se desfășoare într-un același ritm de la naștere pînă la moarte; etapele succesive ale vieții noastre sociale sînt slab marcate și lasă să se întrevadă în chip constant țesătura continuă a vieții individuale. Dar în societățile tribale, în care structura internă este „masivă și rigidă", viața individului se înfățișează ca o succesiune de faze eterogene. Fiecărei faze — copilărie, adolescență, maturitate, bătrînețe — „îi corespunde o clasă socială determinată, mai mult sau mai puțin organizată". (Este vorba de „clasele de vîrstă", a căror importanță a fost în mod constant recunoscută în istoria etnologiei contemporane). Herz, pornind de la „riturile de trecere" de la o clasă de vîrstă la alta (A. van Gennep) notează cu subtilitate că aceste rituri constituie o experiență pregătitoare pentru conceperea morții ca ceva firesc, întrucît trecerea dintr-un grup într-altul este „moarte" și totodată o „renaștere".

Am adăuga un alt fapt important pentru ilustrarea accepției primitive a morții ca un fenomen firesc: numeroasele mituri despre originea morții. Toate miturile, de pe orice meleaguri ar proveni, înfățișează o masivă ilustrare a lipsei de revoltă și de tragism; moartea se datorează cel mai adesea sau unei întîmplări (cutare pasăre sau animal a răpit omului nemurirea) sau faptului că încă în perioada mitică a avut loc *prima moarte*. Iar tot ceea ce s-a întîmplat *atunci*, devine firesc și obligator pentru conștiința primitivă, nu pentru că miturile originare sau despre origini exprimă sacrul primitiv ca un fel de *ideal* etic, ci pentru că repetarea rituală a mitului asigură *existența*, *viața*.

Totodată, moartea, după cum a arătat analiza pătrunzătoare a lui Jensen, nu este concepută în *opoziție* cu viața, ci în alianță dialectică indestructibilă cu ea. Miturile despre

[1] În *Primitive Views of the World*, *op. cit.*, p. 51.

zeitatea ucisă, despre acele *deme* care sînt sfîșiate în bucăți pentru a deveni tuberculi — arată cît se poate de limpede că pentru paleocultivatori, moartea nu numai că este un „fenomen natural", ci înțeles ca *absolut necesar*. „Vedem cît se poate de clar că și la kiwai [Noua Guinee] în centrul viziunii lor despre lume se află alianța dintre moarte și procreare. De-abia odată cu prima moarte s-a ivit pentru oameni putința de a avea urmași (...). Apariția primelor plante nutritive este de asemenea legată de prima moarte." [1] Și nimic nu ne face mai mult să acceptăm un fenomen sau o situație, decît necesitatea ei vitală.

Față de moarte — oricît de omenesc sau firesc de zguduitoare, dramatică, este reacția primară, instinctivă — s-au coalizat forțe culturale, resursele vitalismului arhaic: ea nu este acceptată ca fenomen distructiv și dramatic sau numai ca fenomen negativ, ci integrată, „topită" în complexul interacțiunilor vitaliste și *colective*. Căci în societățile tribale, arăta Herz, ceremoniile finale înfățișează totdeauna un caracter colectiv marcat și implică o concentrare a organismului social asupra lui însuși. Uneori, nu numai familia sau satul, ci chiar întregul neam intervine pentru reintegrarea morților în continuitatea socială. Punîndu-și în comun toți morții, diversele grupuri domestice și locale au conștiința, și pe această cale, a legăturilor sau coeziunii lor. Chiar pentru individ, în ciuda faptului că „fiecare moare singur", există din timpul vieții o pregătire sufletească, aperceptivă, a morții: ea este primită, acceptată, cu toate încercările grele, cu toate traumatismele fizice și psihice, de pildă, cu prilejul inițierii, tatuării, tabu-urilor, etc., pe care individul le îndură, pentru că sînt calea unică, atît pentru el, cît și pentru ceilalți, de a dobîndi sprijinul vital, comunitar, matca pe care o constituie solidaritatea grupului.

Descriind riturile, ceremoniile mortuare la cîteva populații africane, Mbiti relevă în primul rînd chipul în care este simbolizată menținerea legăturii dintre cel mort și colectivitatea din care a făcut parte. Așa de pildă, faptul că cei rămași în viață beau o băutură preparată cu cenușă din oasele mortului, „este un rit care îl leagă pe mort de membrii familiei și ai grupului care au rămas în viață (...). Ultima ceremonie este, de asemeni, pe de o parte o „reînsuflețire" simbolică, o „chemare îndărăt" sau o „invitare" a mortului, [ceremonie] care țintește să restabilească contactul cu el

[1] Ad. Jensen, *Die getötete Gottheit*, Kohlhamer, Stuttgart, 1969, p. 45.

în lumea cealaltă, pe de altă parte o reluare a vieții normale. Acum se sărbătorește, într-o formă rituală, biruința omului asupra morții, căci moartea a întrerupt numai ritmul vieții, nu l-a distrus" [1]. La baluhja, cu prilejul îngropării, se cîntă bocete, dar și cîntece războinice, cîntece de nuntă și cîntece de laudă, în care se elogiază chipul în care răposatul a slujit comunitatea. „Mormîntul este simbolul despărțirii între morți și vii, dar întrucît el este transformat în altarul sufletelor morților, el devine în chip paradoxal locul de întîlnire dintre cele două lumi" [2]. La multe popoare africane, nici nu există o reprezentare precisă, geografică, asupra celor două lumi, ceea ce vădește încă odată sentimentul continuității dintre viață și moarte. Deși la sotho, lozi, lugbare, șiluk, turkana și joruba se crede că sufletul „se duce în cer" sau „la Dumnezeu", se consideră că morții rămîn foarte apropiați de cei vii.

Important pentru caracterizarea vitalismului african ni se pare și faptul că „majoritatea popoarelor africane nu așteaptă în lumea de apoi vreo judecată sau răsplată" [3]. Există puține popoare care fac excepție de la această convingere. Unul dintre ele este yoruba.

Pentru primitivi, după cum s-a văzut, moartea este un prilej de mai acută, mai intensă prețuire a vieții, a vitalității. Oricîtă reală durere ar pricinui moartea celor dragi, evenimentul este în primul rînd trăit ca o confruntare a morții cu viața, ca o stimulare a potențelor vitale ale omului. Pentru a se apăra de moarte, pentru a-i anihila prezența, pentru a conjura urmările ei nefaste, primitivul înțelege să-i opună reprezentările vitalității. Printre acestea se află și dansul, dansul procreației. De aceea nu trebuie să ne mire faptul că erotismul străbate cultele funerare. La pangwe, în Camerun, primul dansator trebuie să-și descopere membrul viril; la fel procedează femeile din insula Yap, care la moartea unei fete, în timpul dansului își ridică sus fustele făcute din ierburi. În aceeași insulă, dansurile care se execută în jurul năsăliei căpeteniei au un caracter erotic și mai accentuat, așa încît au putut fi caracterizate drept un „Kamasutra coregrafic". Aceleași trăsături erotice, avînd sensul de sfidare a morții, a distrugerii, le găsim în America de sud, Polinezia, Africa etc.

Dat fiind strînsa asociere care există în gîndirea primitivă între procreația umană și fertilitatea solului, bogăția recol-

[1] Mbiti, *op. cit.*, p. 191.
[2] Idem, p. 195.
[3] Idem, p. 203.

telor etc., săritura (ca simbol al recoltei înalt crescute) apare ca motiv coregrafic în dansurile primitive, cît și în procesiunile funerare din perioada celei de a șasea dinastii din vechiul Egipt.

Fiind construit pe ideea opoziției față de moarte, care înseamnă implicit stagnare și sfîrșit, dansul funerar sugerează mișcarea necontenită, reînoirea perpetuă a vieții. În insulele Moluce, dansatorii fac de opt ori înconjurul casei mortului.

Alteori, ca de pildă la africanii yoruba, tribul pregătește masca mortului, cu care se dansează, imitîndu-se mișcările și vocea mortului. Masca mijlocește transmiterea, păstrarea puterilor mortului în sînul grupului.

Există deci mai multe izvoare, toate importante, din care se nutrește acceptarea morții; moartea nu este primită cu „fatalism", ci acceptată ca o trăsătură constitutivă a dialecticii existenței, ea „intră" în acceptarea existențială.

În timp ce în societăți dezvoltate, marcate de o puternică stratificare (India) ideea reîncarnării este privită ca un rău, ca o suferință care trebuie evitată, la popoarele primitive, reîncarnarea sufletului unui mort în urmașii săi este privită cu bucurie. „De aceea comunitatea resimte dureros faptul că cineva moare necăsătorit, pentru că șansele lui se reduc la zero (. . .). La unele popoare se accentuează deschis [convingerea] că celibatarii sau cei ce n-au copii nu se pot reîncarna" [1], în timp ce, dacă se observă că urmașul unui mort îi seamănă, domnește o mare bucurie pricinuită de „reîncarnare". Vitalismul arhaic este total opus fricii sau silei de viață, care caracterizează doctrina indusă a sansarei.

În timp ce doctrinele pesimiste se înrădăcinează în convingerea că întreaga existență este rea, popoarele primitive caută o cauză precisă a răului. „La aproape toate popoarele africane se găsește ideea că duhurile sînt pricina răului." [2]

Eschimosul cunoaște încleștarea poate cea mai dramatică în luptă cu natura („Lupta împotriva frigului" și „Lupta pentru hrană" se intitulează capitolele centrale ale monografiei lui Birket-Smith). Eschimoșii au sentimentul covîrșirii lor de către forțele reale ale naturii, la care se adaugă cele pe care le imaginează teama, nesiguranța și ignoranța. „Sentimentul micimii, al neputinței omului — este nota profundă, fundamentală, a religiei eschimoșilor, [notă] care are o profundă repercusiune de-a lungul întregii lupte pe care tre-

[1] Mbiti, *op. cit.*, p. 208.
[2] Idem, p. 260.

buie să o ducă omul pentru a evita răul“ [1]. Şi totuşi, nici eschimoşii, nici alte populaţii primitive care trăiesc în condiţii de viaţă deosebit de aspre n-au ajuns la o viziune pesimistă asupra lumii. Pentru eschimoşi, afirmaţia aceasta se bazează atît pe manifestările de înfruntare a primejdiilor şi pe manifestările firii lor virile şi optimiste, cît şi pe folclorul şi mitologia lor.

În viaţa de toate zilele, eschimoşii „sînt totdeauna gata să glumească şi îţi dau o impresie mai plăcută decît vecinii lor indieni, care sînt mai curînd reticenţi şi sobri. Eschimoşii au un simţ deosebit al umorului, adesea un pic răutăcios, de tipul [umorului] care « vede paiul din ochiul aproapelui ». Reversul acestei calităţi constă în faptul că în micile comunităţi, flecăreala se manifestă cu tot atîta virulenţă ca în orice alt colţ al pămîntului“ [2]. O altă trăsătură, pe care autorul nu o socoteşte specifică doar pentru eschimoşi, dar care completează imaginea lor morală este « simpatia puternică » pe care o resimte eschimosul faţă de stările de spirit colective şi maleabilitatea lui faţă de acestea. Cînd unul din ei rîde, rîsul lui este extrem de contagios, după cum este destul ca cineva să plîngă o rudă moartă, pentru ca toţi cei de faţă să înceapă să geamă. Totodată, Birket-Smith, care şi-a petrecut atîţia ani printre eschimoşi, afirmă: „nu se poate îndestul repeta că nu-i cu putinţă să găseşti tovarăşi de drum mai buni şi mai folositori decît un eschimos; şi o călătorie în Arctica nu implică un vagon-salon, nici un hotel *palace*, ci o luptă cotidiană dură, care, adesea, ajunge a fi o luptă pentru supravieţuire“ [3].

Eschimoşii numesc *sila*, forţa care se află atît în fenomenele vizibile, cît şi în cele supranaturale. Un bătrîn îi spunea etnografului danez Rasmussen, că *sila* nu-i supără pe oameni „atît timp cît oamenii nu insultă viaţa, ci se poartă respectuos faţă de hrana lor de toate zilele“. Iar o veche legendă din Alaska relatează că „la început“ oamenii nu ştiau decît să muncească, să mănînce şi să doarmă. Urîtul îi copleşea pe oameni, pentru că *nu ştiau ce-i bucuria*, nu cunoşteau cîntecele şi serbările. „Cea mai mare plăcere pentru noi este aceea pe care o aduc cuvintele frumoase, blînde şi îndemînarea noastră de a le da glas“, spunea un eschimos. În finalul cărţii sale *Lumea omului primitiv*, Paul Radin aduce ca pildă de încredere în viaţă şi în sine, cuvintele

[1] Kai Birket-Smith, *Moeurs et coutumes des eskimo*, Payot, Paris, 1955, p. 195
[2] Idem, p. 66.
[3] Idem, p. 69.

eschimosului Anarulunguack, în timp ce se afla pe acoperişul unui zgîrie-nori la New York: „noi credeam că natura este lucrul cel mai de seamă şi mai vrednic de admiraţie pe lume! Şi totuşi, iată-ne aici printre munţi, golfuri uriaşe şi prăpăstii, toate făcute de mîna omului. Natura e mare; sila, cum o numim noi, sila este natura, lumea, universul (...). Natura este măreaţă, dar omul este şi mai măreţ“ [1].

Atunci cînd s-a ocupat de simbolurile primitive, Lévy-Bruhl le-a considerat drept expresii ale „participării“, ale fuziunii mistice dintre individ şi natură. După Lévy-Bruhl, primitivii trăiesc simultan în două lumi — naturală şi supranaturală, vizibilă şi invizibilă. Reluînd ideea lui Durkheim despre totem ca simbol al clanului, Lévy-Bruhl afirma că „atunci cînd participarea nu mai este « trăită », cînd, deşi [primitivul] o mai simte, aceasta se petrece cu o intensitate descrescîndă: ea începe în acelaşi timp să fie « reprezentată », « obiectivată »,— atunci unul din termenii dualităţii primitive tinde să devină simbolul celuilalt“ [2]. În timp ce europenii văd în vultur sau leu simbolul forţei, considerînd că forţa este *inerentă* animalelor sau păsărilor, pentru primitivi, simbolul are o anume funcţie: „foarte adesea, acestea nu au funcţia de a « reprezenta » obiectul, ci de a permite să participe la el“ [3], să participe la forţa leului, etc. Pe primitiv îl interesează deci în mod practic *folosirea* simbolurilor; în magie, de pildă, avem o „prefiguraţie“ simbolică a lucrului, fiinţei, acţiunii, situaţiei etc. pe care o doreşte primitivul.

Este de mirare că savantul care a contribuit atît de substanţial la sociologia moralei prin *La morale et la science des mœurs*, nu şi-a pus nici o întrebare asupra bazelor sociale ale „participării“, asupra funcţiilor sociale, vitale, ale simbolurilor în societăţile primitive.

Astăzi, antropologii înţeleg atît partea raţională, cît şi partea iraţională (magia, religia, vrăjitoria etc.), ca părţi ale structurii culturii, ale viziunii despre lume; fiecare din aceste fenomene — mitul sau povestirea etiologică (raţional explicativă), religia sau vrăjitoria, participarea mistică sau satira acerbă — nu pot fi descifrate decît ca funcţii şi valori în cadrul structurii sociale tribale.

De aceea, ceea ce ni se pare mai important în contextul nostru tematic este relevarea uneia din trăsăturile esenţiale ale

[1] Paul Radin, *Le monde de l'homme primitif*, *op. cit.*, p. 330.
[2] L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Alcan, Paris, 1938, p. 173.
[3] Idem, p. 175.

viziunii despre lume: în ciuda formelor individualiste de cult (inițierea candidaților izolați), Müller arată că la amerindieni *scopul* acestor culte „nu mai este individual, ci binele lumii întregi“ [1]. Căci în afară de inițiere, care rămîne individuală, întregul calendar al sărbătorilor, al riturilor, al dansurilor și cîntecelor vizează asigurarea „salvării lumii“ (Kroeber, Loeb, W. Schmidt, Barrett).

Sensul „salvării“ este cu totul altul decît cel care figurează ca o noțiune centrală în religiile soteriologice sau ale „mîntuirii“. În ceremoniile indienilor californieni „salvarea lumii“ înseamnă obținerea ploilor, hrănirea pămînturilor, sporirea recoltelor de ghindă, ferirea de epidemii, de inundații și cutremure. Aceste ceremonii „universaliste“ ar aparține după Werner unei religii străvechi, care a lăsat urme atît în nord-vestul Californiei prin serbarea „reînnoirii lumii“ (World Renewal), cît și pe coasta opusă a continentului, la indienii delaware, la care, în „Marea casă“ se fac rugăciuni și se dansează *pentru întreaga omenire*. Caracteristic este, de asemeni, faptul că anchetatorii pe teren, atunci cînd au întrebat care din cele două culte (inițierea și salvarea lumii) este mai vechi, cei întrebați au răspuns că cea mai veche este *iubirea față de lume*.

Lumea este un dat. Această formulare filosofică nu este cituși de puțin străină ideologiei arhaice. Concepția pe care s-au străduit să o apere și să o dezvolte în istoria filozofiei un Democrit, Aristotel, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Husserl sau Nicolai Hartmann — o putem reconstitui din atitudinea față de natură, din conduita față de suferință, din miturile cosmogonice sau din tehnica și arta primitivilor. Atît în miturile cosmogonice mesopotamiene, cît și în Biblie, lumea începe prin verbul divin. Dar în multe mituri primitive, lumea există înainte ca să înceapă activitatea zeității supreme. „În Africa se găsește deseori versiunea, după care zeitatea a creat cerul și aștrii, în timp ce pămîntul exista dinainte (...). De regulă, pe prim plan, ca creator, se află un demiurg (erou civilizator, străbun al neamului), o ființă care s-a contopit cu ființa supremă. Demiurgului îi revine, de regulă, și sarcina să recreeze și să ordoneze o lume care a fost pustiită printr-o catastrofă (potop)“, scrie cu obiectivitate Paul Schebesta, partizan al teoriei monoteismului primitiv, care ar avea tot interesul să dovedească creația ex nihilos de către singur Dumnezeu.[2]

---

[1] W. Müller, *op. cit.*, p. 319.

[2] Articolul „*Weltschöpfung*“ în: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Herder, Freiburg, 1956.

În monografia sa despre eschimoși, Kai Birket-Smith scrie că „trebuie să presupunem că la început omul a luat lumea așa cum îi era dată“ [1]. Iar în capitolul intitulat „Concepția despre viață“ Birket-Smith reafirmă: „Noțiunea despre o creație a lumii este străină celor mai mulți eschimoși. Ei iau lumea drept dată, așa cum este în fața noastră“ [2].

Hallowell contestă afirmația că primitivii ar face distincția între „natural“ și „supranatural“ (Lévy-Bruhl) întrucît indienii ojibwa nu posedă noțiunea separată de „natural“. De altfel, „lingviștii au aflat de mult că este cu neputință de alcătuit gramatici ale limbilor popoarelor care nu posedă scrisul, folosind drept cadru formele de vorbire indo-europene“ [3]. Pentru ojibwa, soarele nu este un fenomen „natural“, ca pentru noi, ci o persoană, iar ceea ce se petrece cu aștrii este identic cu activitățile obișnuite ale oamenilor. Orientarea lor cognitivă este *cultural determinată*; în lumea culturii primitive ar fi greșit să spunem că fenomenele naturale sînt „personificate“ (antropomorfizate), întrucît ele nu sînt mai întîi percepute ca obiecte și „apoi“ ca persoane, ci de la început și numai ca ființe. „Relațiile sociale vitale“, arată Hallowell, constituie experiența imediată, funciară, dominantă; aceste raporturi sînt transpuse și asupra a ceea ce noi numim natură sau obiecte.

Tot astfel raporturile oamenilor vii sînt proiectate și în „lumea morților“. Această viziune „unifică“ în mentalitatea primitivă întreaga existență; am putea spune că „uman“-ismul primitiv este un monism care decurge în chip firesc din raporturile umane din societățile tribale. Modul lor de a percepe, de a-și aminti sau de a-și imagina este pe de-a-ntregul pătruns de experiența raporturilor lor sociale. Motivația și dinamismul vieții cotidiene însuflețesc viziunea lor despre lume, la care se adaugă „vitalismul“ lor, valorizarea vieții. Căci „scopul de bază al vieții pentru ojibwa este exprimat prin termenul *pimadaziwin* — viața în sensul cel mai plenar, viață în sens de longevitate, sănătate și lipsa nenorocirii“ [4]. Ceea ce noi socotim ființe supranaturale, fictive, năluciri, etc., sînt, pentru ei, ajutoare indispensabile pentru a se bucura de *pimadaziwin*. Postul și visele le apar ca mijloace necesare, pentru a intra în contact cu „duhurile păzitoare“ sau cu „bunicii“. Experiența onirică, visul, în

---

[1] Kaï Birket-Smith, *Mœurs et coutumes des eskimo*, Payot, Paris, 1955, p. 190.

[2] Idem, p. 189.

[3] *Primitive Views of the World*, *op. cit.*, p. 58.

[4] Idem, p. 76.

care i se promite ajutor adolescentului, îi dă convingerea — psihologic binevenită — că va fi înarmat împotriva nenorocului și a eventualilor dușmani. „Astfel găsim că aceleași valori sînt implicate în întreaga serie de „interacțiuni sociale" care caracterizează lumea ojibwa; și aceleași criterii care domină obligațiile reciproce dintre ființe umane sînt implicate și în relațiile reciproce dintre persoane umane și altceva-decît-umane" [1].

O altă consecință a umanismului primitiv este conceperea metamorfozei „ca un atribut al persoanei". Dorința de a fi ajutat de cît mai multe „ființe non-umane", îl face pe ojibwa (și pe primitivi, în general) să proiecteze prefacerea în natură ca o categorie dominantă. Acest dinamism, pe care îl evidențiază și Radin, este explicat de Hallowell ca o necesitate, care ne apare frapantă în mituri: aparența, forma aparentă — piatră, fulger, vînt, copac, animal — nu are importanță. Aceste delimitări sînt secundare, neînsemnate, pentru că dorința de ajutor instaurează o fluență universală, o prefacere permanentă a animalului sau plantei în om și viceversa. Și Stith Thompson a subliniat faptul că „putința transformării" este un postulat al basmelor de pretutindeni [2]. Hallowell are în plus meritul de a preciza *de ce* este atît de imperioasă convingerea în această capacitate de transformare: pentru că ea este semnul indelebil al „puterii". Ființele non-umane se află în vîrful ierarhiei puterilor. „Ființele omenești pot dobîndi o astfel de putere doar cu ajutorul ființelor non-umane (...). Oamenii plini de putere, în sensul ojibwa, sînt astfel cei care pot face ca obiectele neînsuflețite să se comporte ca și cum ar fi însuflețite" [3].

Dar cum ajung ojibwa (și primitivii în general) să creadă că ființe supranaturale ar fi gata să le satisfacă dorința de a fi ajutați atunci cînd au nevoie de ajutor? Hallowell intervine cu o explicație subtilă și totodată convingătoare: convingerea lor în acest ajutor „supranatural" se trage din structura relațiilor comunitare. Un pasaj din studiul lui Hallowell este semnificativ atît pentru caracterizarea moralei, cît și a viziunii despre lume a societăților tribale: „Una din valorile primare ale culturii ojibwa este ilustrată prin puternicul accent pus pe împărțirea a ceea ce posedă cineva cu ceilalți.

[1] Idem, p. 76.
[2] Stith Thompson, *The Folktale*, New York, 1947.
[3] Hallowell, în *Primitive Views*, *op. cit.*, p. 69.

Echilibrul, sensul măsurii, trebuie să fie păstrat în toate relațiile interpersonale și în toate activitățile. Acumularea sau orice altă manifestare de lăcomie — este reprobată. Importanța axială a acestei valori morale în viziunea lor despre lume este ilustrată prin faptul că persoanele non-umane își împart puterea cu ființele umane" [1]. Aceeași constatare o întîlnim și la Clyde Kluckhohn, în studiul despre gîndirea amerindienilor navaho: „Există o tendință marcată de a proiecta în lumea supranaturală principalele categorii ale persoanelor din lumea reală" [2]. Aceste categorii de bază sînt relațiile parentale, cu excepția raporturilor dintre unchiul dinspre mamă și nepot, care, deși importante în viața socială navaho din ultimele veacuri, nu apar în *illo tempora*, în perioada la care se referă miturile lor.

Este suficient să confruntăm această explicație antropologică modernă cu explicația „participării" pe motive mistice pe care o folosea Lévy-Bruhl, ca să ne dăm seama de eficiența intervenției antropologiei sociale în înțelegerea „mentalității primitive".

Viziunea primitivă despre lume, pentru ca să poată fi abordată măcar principial în toate aspectele ei, nu se poate mărgini nici la regulile căsătoriei (exogamia), nici la unele credințe ca totemismul, nici la expresia artistică, nici la concepția despre rudenie. A. P. Elkin, un excelent cunoscător al totemismului australian, a crezut că „totemismul constituie (...) cheia care ne permite să înțelegem filosofia despre viață și univers a primitivilor (...)" [3]. Astăzi știm că nici totemismul, nici „legea participării" (Lévy-Bruhl), nici „monoteismul primitiv" (P. W. Schmidt), nici structura binară a spiritului inconștient (Lévi-Strauss) — nu ne pot da nici „cheia" viziunii primitive despre lume, nici „cheia" societății primitive. Elkin a văzut foarte bine importanța raportului primitivilor cu natura: „australianul nu se preocupă numai de istoria tribului său și de actele sociale și rituale, ci și de necesitatea de *a trăi în condiții de armonie și cooperare cu natura* (subl. n., C.I.G.). Viața lui depinde de funcționarea naturii, de succesiunea regulată a anotimpurilor (...) viața naturii și viața lui proprie sînt intim legate; el nu poate exista fără ea și acest fapt atît de important, el îl exprimă prin mit și rit" [4]. Elkin subordonează în cele din urmă rapor-

[1] Idem, p. 77.
[2] Idem, p. 110.
[3] În *Anthropologie religieuse*, *op. cit.*, p. 111.
[4] Idem, p. 106.

tul cu natura raportului social: „în lupta lui cu mediul, omul injectează natura în viața lui socială și religioasă printr-un proces de personificare". Elkin a văzut foarte limpede importanța raporturilor sociale, dar nu înțelegem de ce trebuie să uităm că *ambele* raporturi sînt fundamentale, nici unul nu este subordonat celuilalt. Elkin amintește că adeseori în riturile și miturile australiene animalul-totem este „simbolul totemic" al unui erou uman. Dar de multe ori, *întregul* grup uman, mai ales în practicile și ceremoniile magice, se manifestă solidar în *raport cu natura*. Indiferent de criticile (pe lîngă valorificarea) pe care le-a adus Lévi-Strauss în *Le totémisme d'aujourd'hui* concepției lui Elkin, trebuie subliniat că acesta a văzut foarte clar *funcția* totemismului: nu este n...mai un mod de a gîndi (Lévi-Strauss) fără sens, ci are menirea de a menține *continuitatea* și *coeziunea* grupului, aceasta este „funcția totemismului" [1].

Nici sociologii, nici etnologii nu pot omite problema funcției (și a „valorilor") magiei și religiei. Sociologul francez Pierre Bourdieu, într-un articol intitulat *Genèse et structures du champ religieux* [2] a arătat că interesul structuralist pentru mituri nu trebuie să ducă la anihilarea funcției lor în societățile primitive. El face observația că mitul nu este numai structurat, ci și *structurant* și obiectează lui Lévi-Strauss faptul că refuză „latura externă" a mitului, „relația dintre structurile sistemului simbolic și structurile sociale". Cîțiva ani mai tîrziu, Lévi-Strauss — și desigur nu în urma unor astfel de critici — dădea o pildă de interpretare *simultan* structurală și sociologică a miturilor amerindiene (*La voie des masques*, 1975), pe care am valorificat-o mai sus.

În introducerea pe care a scris-o la culegerea de texte a lui John Middleton *Gods and Rituals* (1967), Marc Augé s-a străduit să desprindă *problemele* sau problema care, evident, nu poate fi explicit tratată într-un „*reading*" (antologie).

Aceste trei probleme, reductibile la aspectele uneia singure, ar fi: „definirea ideologiei unei societăți date, limitele ei și eventuala ei unitate (coerența diferitelor sisteme de reprezentări care o constituie); a doua — raporturile existente între aspectele sistematizate ale ideologiei și structura socială; a treia — funcțiile ideologiei" [3]. Cu alte cuvinte, cum spune într-o formulare lapidară și fericită Marc Augé, această carte despre zei „nu ne vorbește în fond decît despre oameni".

[1] Idem, p. 111.
[2] „Revue française de sociologie", XII, 1971.
[3] *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 15.

Prima discuție la care incită atît introducerea, cît și volumul, este deosebit de legată de tematica părții a doua a lucrării noastre: „Ideologia unei societăți date constituie oare un sistem?" Se poate afla o coerență între diferitele (uneori eteroclitele) credințe, practici magico-religioase, distincte de cele nereligioase? Totodată — și aceasta ni se pare important de subliniat — Augé arată că „a te întreba asupra limitelor și coerenței ideologiei înseamnă totodată a pune chestiunea funcțiilor ei și mai precis, a raportului dintre funcțiile ei și structura ei internă" (ibidem). Nu-i satisfăcător să consideri această structură internă ca reflexul unei alte structuri, a structurii sociale, pentru că organizarea socială și politică „sînt ele însele obiecte ale reprezentării (...) ele se dau simultan și în chip indisociabil, ca reprezentări ale realului" [1].

Cu alte cuvinte, fără a contesta raportul dintre funcția unui aspect al ideologiei (sau formă a culturii) și structura socială, cercetarea contemporană în etnologie tinde la anularea tratării izolate a fenomenelor. Sau, cum spune Paul Mercier, „azi se tinde la studierea [magiei, religiei] ca credințe și tehnici de manipulare a lumii și a omului; ele nu capătă un sens decît prin referință la un ansamblu mai vast: *întreaga concepție despre lume și societate* (subl. n.) pe care și-o făurește fiecare grup uman. A trebuit un timp pînă cînd antropologii au recunoscut la „primitivi" existența unui sistem integrat de gîndire, avîndu-și propria sa logică, în stare să explice și să justifice în ochii lor toate instituțiile și conduitele lor" [2].

Marc Augé avansează noțiunea „ideo-logică" (o logică a reprezentărilor,) „care ar corespunde astfel miezului dur al noțiunii de ideologie" [3]. Deși aparent „o logică a ideilor" sau reprezentărilor sună intelectualist sau mentalist, referința la miezul ideologiei înlătură această impresie: este vorba de *complexul* afectiv-imaginar-fictiv-logic, în care *atitudinile* și *valorizările* nu sînt de ordin rațional. Căci Augé își pune întrebarea: cum funcționează „ideo-logicul" ca ideologie sau cum își asumă el „menținerea și reproducerea unei structuri sociale pe care nu se mulțumește să o reflecte sau să o traducă?" [4] (Am adăuga: ci și să o *schimbe*, după cum se va

[1] Idem, p. 15–16.
[2] Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966, p. 192.
[3] Marc Augé, în *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 29.
[4] Idem, p. 30.

vedea din exemplul mișcărilor milenariste, despre care scrie Peter Worsley în volumul citat).

Marc Augé notează, din păcate doar în treacăt, și o altă problemă: „un anume tip de societate (societățile numite « primitive ») nu s-ar deosebi de altele prin *armonia lor ideologică* — armonie despre care s-ar putea concepe că ea corespunde absenței structurii de clasă" ? [1]

Sintetizînd punctele de vedere care au predominat în colocviul din 1960 asupra gîndirii africane, editorii volumului — Meyer Fortes și Germaine Dieterlen — subliniau importanța „aspectului metafizic" al gîndirii africane, prin care subînțelegeau faptul că „noțiunile religioase, mitul și ritualul sînt folosite pentru a exprima idei despre natura omului și a universului [precum] și despre raporturile dintre ei"[2]. Un al doilea aspect important, care s-a degajat din numeroase rapoarte, a fost faptul că „religia este strîns legată de *organizarea socială și politică*", ca de pildă în cultul strămoșilor (prof. Fortes, dr. Bradbury, M. Molet). Mișcările revivaliste, mișcările sociale contemporane ilustrate prin bisericile separatiste și noile culte descrise de prof. Sundker, dr. Pauu și dr. Stenning reflectă deasemenea această conexiune.

Seminarul a reunit antropologi englezi și francezi. În timp ce aceștia din urmă au înclinat spre studirea ansamblului intrinsec al credințelor, miturilor și simbolurilor, antropologii englezi au subliniat cu precădere raportul dintre aceste sisteme și structurile sociale. Dar este semnificativ faptul că Germaine Dieterlen, exponentă a școlii franceze, făcînd o prezentare de ansamblu asupra gîndirii populațiilor din Africa apuseană, sublinia corespondențele dintre sistemele de gîndire, tehnicile și structurile sociale. Să adăugăm și sublinierea caracterului *antropologic* și *semnificant* care caracterizează, după savanta franceză, gîndirea acestor societăți, care leagă într-un tot „faptele, ființele și lucrurile care țin de natură, ca și faptele sociale și culturale"[3]. Societățile studiate pornesc de la postulatul unei serii de corespondențe între elementele și categoriile în care clasifică lumea naturii și a societății (culturii). „Din pricina corespondențelor, totul devine semnificant pentru această gîndire"[4]. Dar prin ce prismă semnificantă? Antropologii englezi consideră că rădăcina semnificațiilor o alcătuiesc „relațiile soci-

[1] Ibidem.
[2] *African System of Thought*, Oxford University Press, London—New York — Toronto, 1966, p. 1.
[3] Idem, p. 34.
[4] Ibidem.

ale și politice, context în care ritualul, mitul și credințele apar ca operative"; acest context social nu trebuie înțeles ca fiind static, întrucît un fenomen izbitor îl constituie *tensiunile* care apar înăuntrul structurilor sociale.

Ni se pare teoretic important de subliniat faptul că unii autori au evidențiat caracterul *compensator* al credințelor. „Sublinierea păcii și armoniei sociale în miturile religioase și conceptele sonjo și boran exprimă un răspuns la mediul fizic ostil și la permanenta amenințare cu atacuri din partea populațiilor invecinate"[1].

Ni se pare de asemenea demn de subliniat *obiectivitatea* perspectivei antropologiei engleze sau evitarea unui punct de vedere rigid. „Pornind de la raporturile sociale, antropologii britanici au urmărit să descopere în ritual, atît discrepanțele și conflictele, cît și coeziunea și cooperarea"[2]. În general, miturile și ritualul se prezintă ca sisteme simbolice înzestrate cu o frapantă coerență, spre deosebire de caracterul contradictoriu, frămîntat, al vieții sociale reale.

Ce rol joacă statusul social pentru înțelegerea cultului strămoșilor reiese din riturile funerare la edo, studiate de Bradbury. El relevă că „o persoană care nu lasă urmași, nu poate deveni un duh de strămoș"; există o conexiune de natură juridică între cultul strămoșilor și regulile juridice referitoare la rudenie și descendență. La somali, I. M. Lewis a găsit că puterile acordate strămoșilor variază în raport cu situația sau rangul politic al lignajelor. Dar cultul strămoșilor păstrează și trăsături comunitare, nonierarhice: la dogoni, strămoșii sînt considerați binevoitori pentru urmașii lor și totodată drept o instanță care pedepsește „pe cei ce primejduiesc structura socială" (G. Dieterlen).

Discutînd sumar termenul „ideologie" în introducerea la o masivă lucrare axată pe această temă, François Châtelet propune următoarea definiție globală: „sistem mai mult sau mai puțin coerent de imagini, idei, principii etice, reprezentări globale și, de asemeni, [sistem] de gesturi colective, ritualuri religioase, structuri parentale, tehnici de supraviețuire (și de dezvoltare) de expresii pe care azi le numim artistice, de discursuri mitice sau filosofice, de organizare a puterii, de instituții și de enunțuri și forțe pe care acestea le pun în joc, sistem care are drept scop să regleze, în cadrul unei colectivități, al unui popor, al unei națiuni, unui stat — relațiile pe care le întrețin indivizii între ei, cu străinii,

[1] Idem, p. 5.
[2] Idem, p. 11.

cu natura, cu imaginarul, cu simbolicul, zeii, speranțele, viața sau moartea"[1]. Châtelet apropie acest sens larg acordat ideologiei de sensul cuvîntului german *Weltanschauung* și de „viziune despre lume", pentru că ideologia, ca și viziunea despre lume, nu se mărginește la „explicația" lumii, ci implică *dorințe și practici de acționare.*

Trebuie să observăm că definiția ideologiei în sensul ei cel mai larg se identifică cu definiția culturii, aceasta din urmă cuprinzînd și ea tehnica și producția materială ca mijloace și rezultat al „stăpînirii" sau acțiunii asupra naturii. Faptul că definiția culturii sau ideologiei a devenit atît de largă nu poate fi imputat nimănui: este un rezultat al evoluției științelor social-istorice, care au devenit din ce în ce mai conștiente de caracterul lor ideologic.

În introducere, François Châtelet avertizează că neincluderea societăților primitive, a societăților fără stat, în lucrare, nu înseamnă cîtuși de puțin excluderea lor din aria preocupărilor moderne pentru probleme social-politice și culturale. Autorul respinge prejudecățile despre inferioritatea instituțiilor și gîndirii primitive. „Ideea despre « sălbătăcie » ca prefigurare sau preformație a normalității sociale, ca o realitate caracterizată prin mizerie sau lipsindu-i ceva — statul, gîndirea matură, scrisul, istoria — trebuie respinsă. Analiza organizărilor numite primitive ne arată trăsături care sînt numai radical diferite de cele care caracterizează societățile în care domnește o putere politică precisă."[2]

Châtelet arată că singurul motiv pentru care ideologia primitivă n-a fost inclusă în lucrare a fost tocmai bogăția ei.

2 OAMENI ȘI ZEITĂȚI
ASUPRA SPECIFICULUI RELIGIEI PRIMITIVE

Sub termenul generic de „religie primitivă", antropologii studiază credințe, cutume, instituții, atitudini și sentimente. Credințele religioase alcătuiesc o parte constitutivă din viziunea arhaică despre lume, fie că este vorba despre populații

---

[1] *Histoire des idéologies*, sous la direction de Fr. Châtelet, Hachette, Paris, 1978, I, p. 10–11.
[2] Idem, p. 26.

arhaice sau despre popoare aflate în stadiul unei îndelungate evoluții istorice.

După cum subliniem în mai multe locuri, în lucrarea de față, spre deosebire de convingerea etnografilor de-acum șapte-opt decenii, etnologia modernă a evidențiat ponderea pe care o joacă în cultura și viziunea arhaică despre lume elementele *profane:* tehnica, civilizația materială în general, organizarea socială, dreptul, morala, arta etc. Am subliniat totodată, cu alt prilej, unghiul de vedere axiologic în analiza religiei primitive, pornind de la întrebarea: în ce măsură și în ce mod specific reprezintă religia primitivă o formă a alienării? Ni s-a părut că putem distinge ca specifică o alienare religioasă *relativă*, față de formele agravate pe care le-a căpătat alienarea religioasă în istoria culturii antice, medievale, moderne și contemporane: „Structura formelor primare ale religiei (magia, mana, cultul strămoșilor, șamanismul, zeitățile, zeii supremi etc.) ne arată că le lipsește (...) trăsătura *consolatoare.*"[1] Deasemeni, nici în magie, nici în animism sau totemism, nici în cultul strămoșilor etc. nu găsim acea teamă și supunere, acea „fascinație" și umilință, pe care le inspiră dumnezeul Vechiului și Noului testament. Chiar față de zeul suprem la primitivi (High God) nu aflăm această atitudine de autoumilire, de totală dependență și de teamă, care a apărut în Orientul antic și s-a perpetuat pînă azi.

Antropologii contemporani, studiind pe teren credințele religioase în societățile tribale, dau o deosebită importanță funcțiilor pe care le joacă aceste credințe în întregul culturii și societății. Totodată a căpătat importanță de prim plan problema *atitudinii:* „ceea ce distinge religia de magie nu este valoarea uneia și nonvaloarea celeilalte, ci starea mentală a credinciosului și modurile de credință care decurg din ea."[2] Deși a căzut teoria lui Frazer, care pretinde că magia a *premers* religiei, rămîne valoroasă deosebirea de atitudini, pe care el a marcat-o, între cele două forme de credințe în supranatural. La indienii okipa „atitudinea preponderentă a credinciosului este aceea de supunere și adorare"[3], în timp ce magicianul „crede că el *controlează* puterea supranaturală în anumite condiții. „El are putere asupra puterii"[4].

---

[1] C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, Ed. Academiei, București, 1967, p. 124.
[2] E. A. Hoebel, Frost, *op. cit.*, p. 350.
[3] Ibidem.
[4] Idem, p. 351.

Această distincție între magie și religie, ca și deosebirile mari dintre religia primitivă și religiile politeiste și monoteiste care au însoțit agravarea alienării sociale în decursul istoriei, ni se par importante pentru precizarea și valorizarea viziunii arhaice despre lume. Totodată, nu putem uita să subliniem faptul că Hubert și Mauss (Théorie générale de la magie), Durkheim și Malinowski, ca și Frazer, au fost precursorii clarvăzători ai *deosebirii de atitudine* pe care o implică magia față de religie.

Religia primitivă este complexă; ea cuprinde magia, cultul strămoșilor, credința în duhuri, în zeitățile și divinitățile supreme (așa-zisul „monoteism" primitiv, legat de numele lui W. Schmidt), etc.

Analizînd exemplele pe care le aduce W. Schmidt în sprijinul teoriei lui, se va vedea că, în fond, noțiunea despre un „Dumnezeu-tată" la primitivi nu are atributele pe care le are în religia iudaică sau creștină. Nu faptul dacă Dumnezeu este unic — deși și acest lucru are importanță — ci *raporturile* dintre om și acest „Dumnezeu tată", existența *altor* zeități și mai ales *identificarea* zeului suprem cu strămoșul sau cu eroul civilizator ni se par *mai importante*. Ceea ce-i decisiv este *funcția*, *rolul* pe care îl joacă acest Dumnezeu primitiv, în *ansamblul* sferei reprezentărilor religioase ale primitivilor, rol care ni se pare net deosebit de cel al Dumnezeului din religiile societăților împărțite în clase.

Frazer a avut intuiția bazei sociale a religiei primitive și constatările acestui învățat sînt deosebit de valoroase pentru problema noastră, firește, fără să acceptăm tezele lui iluminist-idealiste și evoluționiste. „Într-o societate în care fiecare trece drept mai mult sau mai puțin înzestrat cu puteri pe care le-am numi supranaturale, este evident că deosebirea între zei și oameni s-a cam întunecat sau mai curînd se poate spune că *de-abia a apărut* (subl. n., C.I.G.).

Numai cu o extremă încetineală s-a dezvoltat, în cursul istoriei, concepția despre divinități, despre ființe supraumane care dispun de o putere cu care omul nu se poate compara în nici un fel.

Primitivul consideră că agenții supranaturali îi sînt foarte puțin superiori sau chiar de loc; el își îngăduie să-i intimideze, ba chiar să-i constrîngă să execute propria lui voință. *În această etapă a gîndirii, lumea apare ca o imensă democrație; ființele naturale și cele supranaturale* care se află în ea

sînt toate aproape pe același picior de egalitate"[1] (subl. n., C.I.G.).

Frazer n-a urmărit însă problema din punct de vedere sociologic, nu și-a pus întrebări asupra solului social care a permis apariția zeităților. Dar el a fost izbit de faptul că în religia primitivă oamenii și forțele supranaturale se află pe picior de egalitate.

În capitolul „*Zei umani incarnați*", Frazer a adus o contribuție valoroasă la elucidarea specificului zeităților primitive. Bazat pe un bogat material factic, Frazer dovedește că în societățile tribale „zeii și oamenii mai sînt considerați ca aparținînd unor specii aproape asemănătoare și nu sînt încă separați printr-un abis de netrecut, cum se va întîmpla într-o epocă ulterioară. Așadar, oricît de ciudată ne-ar apărea ideea unui zeu încarnat într-o formă umană, ea n-are nimic extraordinar pentru omul primitiv, care nu vede în zeul-om sau în omul-zeu decît un grad mai înalt al puterilor supranaturale pe care și le atribuie, cu bună credință, sie însuși. El nu face nici o distincție marcată între un zeu și un magician puternic"[2].

Această caracterizare pe care o dă un eminent cunoscător al credințelor primitive, este deosebit de prețioasă: Frazer surprinde această atitudine degajată, liberă, „democrată", pe care o are primitivul față de zeitate. Zeul nu se deosebește prin natura lui de magician, iar magicianul este aproape orice om. Zeii nu sînt decît niște magicieni mai puternici, uneori invizibili, dar care adesea se incarnează în oameni. Magicianul apare ca cel mai indicat să apară ca zeu incarnat. Zeul, magicianul și omul se află la același nivel. Oricîtă teroare „sacră" ar inspira unele duhuri, ele nu devin forțe opuse umanului sau incomensurabile față de scara umană — fenomen pe care nu-l *vom găsi* în religiile sumeriană, iudaică, chineză etc.

Frazer atrage atenția că polemicile aprinse asupra religiei primitive provin din faptul că atît misionarii, cît și etnografii și istoricii religiilor, vin cu conceptul *lor* despre Dumnezeu, concept pe care primitivii nu-l înțeleg și care nu corespunde specificului religiei primitive. Frazer nu pregetă chiar să afirme că „dacă noi, oamenii civilizați, nu vrem să aplicăm cuvîntul Dumnezeu decît la concepția particulară pe care ne-am format-o noi despre natura divină, atunci, desi-

[1] J. G. Frazer, *Le roi magicien dans la société primitive*, vol. I, Geuthner, Paris, 1935, p. 323.
[2] Idem, p. 324—325.

gur, *trebuie să recunoaştem că primitivul n-are Dumnezeu cîtuşi de puţin*" (ibidem).

Frazer admite că primitivii au cel mult o noţiune rudimentară despre divinitate, dar care în niciun caz nu poate fi *identică* cu noţiunea evoluată despre Dumnezeu. Ceea ce ne interesează şi vrem să valorificăm din părerile şi exemplificările lui Frazer este ideea *egalităţii de natură* între omul primitiv, magician şi zeitate. (Frazer dă exemple amestecate cu unele care se referă deja la societatea sclavagistă — India, grecii. Noi ne vom mărgini să selectăm cîteva din exemplele privitoare la societatea primitivă.)

În societatea primitivă, arată Frazer, incarnarea zeilor în preoţi, magicieni, anumiţi indivizi sau anumite familii — este un fapt curent. Încarnarea poate fi temporară sau permanentă. Cînd este temporară, ea se manifesta ca inspiraţie sau posesiune. Cei posedaţi înfăţişează fenomenul abolirii eului: ei *sînt* spiritul sau zeitatea, care vorbeşte şi acţionează prin ei. Multe din exemplele pe care le dă Frazer sînt preoţi sau regi, care îşi întăresc şi pe această cale puterea şi prestigiul. Pe noi ne interesează însă cazurile de oameni simpli, care beneficiază de favoarea spiritelor sau zeităţilor.

După mărturiile lui Gill, în insulele Fidji, exista în fiecare trib o familie ai cărei membri se bucurau de privilegiu de a fi posedaţi de spiritul-zeitate; privilegiul era ereditar. În insula Bali, anumite persoane numite *permas* erau predestinate să devină lăcaşul zeilor, care astfel rămîneau invizibili. Cînd trebuiau să ceară sfatul unui zeu, sătenii îl obligau pe un astfel de medium să-l adăpostească pe zeu, în condiţii speciale: îl puneau să respire tămîie şi-l înconjurau cu cîntăreţi. Tot timpul cît era posedat de zeu, medium-ul se numea *dewa kapiragan*, adică „zeu care a devenit om".

La naga din India, profeţii jucau rolul de mijlocitori între zeitate şi adoratorii ei. La populaţia harran, după cum arăta Cwodson (Petersburg, 1856) oricine bea sînge putea să intre în legătură cu demonii şi să obţină de la ei să le destăinuiască viitorul. În insula Medura, aflată în apropiere de Jawa, un bărbat sau cel mai adesea o femeie, putea să comunice cu duhurile, respirînd fum de tămîie, care îi provoca o stare extatică.

Cît de puţin „divin", şi „transcendent" este duhul sau zeitatea în concepţia primitivă reiese şi din faptul că la multe popoare duhul poate să intre fie într-un om, fie într-un animal. Cînd yacuţii jertfeau un animal unui duh, ei considerau că jertfa a dat roade dacă animalul se zbate, aceasta însemna că duhul a intrat în animalul jertfit.

În Cambodgia, cînd izbucnea o epidemie, locuitorii alegeau un om, în care considerau că se întrupează zeul local. Omul acesta devenea obiect de adoraţie pentru ai lui, care îl rugau să apere comunitatea de molimă. Este demn de subliniat că în insulele Marchize, *atna*, zeii-oameni, primeau mult mai multe jertfe şi inspirau mai multă groază decît toţi ceilalţi zei invizibili. Avem în faţă încă o pildă grăitoare pentru faptul că pentru primitivi zeul trebuie să fie vizibil, palpabil, concret, cu alte cuvinte *să poată fi folosit*.

Deşi într-o serie de societăţi primitive (ca de pildă în Polinezia) regii, principii, şefii sau preoţii au acaparat adesea funcţia zeului-om, în multe insule din sudul Pacificului ea a rămas populară (în Samoa, Fidji, insulele Pelew). În insulele Pelew, zeul se putea încarna în orice om simplu. Persoana aleasă purta numele de *korong*; atributele lui nu erau ereditare. Oamenii care deveneau *korong* exercitau o mare influenţă, fără să facă parte dintre şefi.

După Tacit, germanii credeau că femeile ca atare aveau un caracter sacru şi considerau cuvintele lor drept oracole. O anumită Beleda, în timpul domniei lui Vespasian, era considerată drept divinitate şi se bucura de o influenţă egală cu cea a unui adevărat rege. Strabon informează despre geţi că la ei exista un bărbat care incarna divinitatea.

La populaţia mashona din Sudul Africii, în anumite sate, cînd un om era considerat că incarnează divinitatea, ceilalţi îi aduceau daruri şi îi cereau sfaturi. Fenomene analoage au fost găsite la boşimani, la makalaka, la baganda din Africa centrală, la hausa din Togo, la diferite triburi din Madagascar — pentru a ne referi numai la Africa.

Misionarul Croonenbergs arată că la makalaka, la apus de ţara matalelilor, zeul-om trăia într-o peşteră: fiii şi fiicele lui erau preoţi şi preotese, locuind în apropierea peşterii. Indigenii nu credeau probabil şi în caracterul ereditar al divinităţii lor, fiindcă misionarul aflase că trei din fiii zeului fuseseră pedepsiţi cu moartea, fiindcă furaseră din grîul regelui...

Cazurile de zei-oameni din Africa sînt interesante pentru că ele ne arată atît *asocierea*, cît şi *disocierea* dintre zeul-om şi rege sau şef. Bagonda din Africa centrală credeau într-un zeu al lacului Nyanza, care sălăşluia adesea într-un bărbat sau o femeie. Toată lumea, *inclusiv regele* şi şefii se temeau de acest zeu-om. Fireşte, asupra incarnării domneau misterul şi hazardul. Dar cînd se credea că incarnarea a avut loc, omul-zeu devenea şeful suprem religios şi politic.

Specificul zeităţii supreme. Gusinde şi Cooper au constatat că la yahgani (sau yamana) din Ţara de Foc, Watauinewa este fiinţa supremă, care mai este numită şi „cel foarte bătrîn", „veşnicul" şi „puternicul". Totuşi, Watauinewa îşi împarte puterea cu Yetaita, şeful duhurilor rele. În unele versiuni, chiar incarnările binelui şi răului sînt considerate a fi un singur personaj. O a doua constatare semnificativă este că Watauinewa era denumit Kespis (spirit), întocmai ca şi sufletele oamenilor obişnuiţi şi ale animalelor. El se confundă chiar cu stăpînul animalelor (Gusinde, Zerries); el e cel care le permite oamenilor să vîneze mamiferele mari şi păsările numai într-atît, întrucît le sînt necesare. Zerries insistă pe drept asupra interferenţei dintre fiinţa supremă şi stăpînul animalelor şi asupra faptului că marea majoritate a zeităţilor populaţiilor arhaice din America de sud nu se bucură de nici un cult. Watauinewa, de pildă, nu joacă nici un rol în mitologia şi folclorul yamana, în schimb „locul cel mai însemnat revine, la ei, ciclului celor doi fraţi yoalox"[1].

Şi la indienii din Patagonia şi Pampa credinţa într-o zeitate supremă este contrabalansată de un şef al duhurilor rele, Gualichu, care trimite boli şi moarte. La araucani, încă din veacul XVIII era atestată ideea unui mare zeu, care mai era numit şi „stăpînul oamenilor" sau „stăpînul ţării". Dar alte nume pe care le poartă trădează *bisexualitatea* lui. Totodată, viaţa viitoare a oamenilor nu depindea de el, iar în cazul încălcărilor moralei tribale nu i se cerea iertare. La apinayés, unul din triburile gé din Brazilia, adevăratele divinităţi sînt soarele şi luna (R. Lowie). Haeckel, sugerînd că raporturile dintre soare şi lună ar implica ideea unei zeităţi supreme, arată totuşi că această zeitate nu-i singură, ci însoţită de un erou civilizator sau farsor. Apinayés atribuie soarelui instituirea organizării lor dualiste.

O situaţie analoagă a aflat Albert Kruse la mundurukú, care fac parte din triburile tupi-guarani. Karusakaebe, pe care misionarul Kruse îl numeşte „tată", are multe trăsături ale unui erou civilizator. Gusinde, criticînd această caracterizare de „erou civilizator", consideră că la origină Karusakaibe era un mare zeu însoţit de un trickster, care de abia mai tîrziu a devenit un erou civilizator. Dar Gusinde însuşi recunoaşte că în concepţia mundurukú, nu zeităţii supreme i se atribuie făurirea civilizaţiei. Se ştie azi că mundurukú, şi mai ales caraibii din Guyana, au fost influenţaţi de misionarii creştini, mai ales în ce priveşte subordonarea moralei: zeul caraib Purá va da foc lumii, pentru a-i „pedepsi" pe oameni pentru răutatea lor. Totuşi, la caraibii din Guyana braziliană, franciscanul Frikel a găsit că Purá este un prim om sau un erou civilizator, care nu are decît unele raporturi cu zeitatea supremă sau soarele originar, al cărui nume este necunoscut. În orice caz, fie la unul sau altul din cercetători, Purá *nu este singur*, ci însoţit de un fel de slujitor, care creează animalele (la arikenas) sau joacă renghiuri (la warikyanas). Nu-i lipsită de semnificaţie concluzia lui Haeckel: „se pare că Purá este nu atît numele zeităţii supreme, cît un termen general, care semnifică poate sacru sau puternic"[1]. Acelaşi autor, vrînd să reconstituie credinţele tribului caraib calinas, constată că la baza acestor credinţe se află zeiţa mamă şi a apelor, care simbolizează timpul, veşnicia, din care au purces toate lucrurile. Ea se reînnoieşte neîncetat, ceea ce ne explică faptul că se confundă cu şarpele (spiritul şarpelui). Totuşi Amana, deşi cuprinde totul, a născut doi gemeni simbolizînd binele şi răul: Tamusa, strămoşul tribului, este autorul lucrurilor bune. El se află în lună şi domneşte asupra răului, unde vin sufletele morţilor. El *a luptat împotriva forţelor răului.* Tamusi a recreat şi va mai recrea lumea. Dar fratele lui geamăn, care se identifică cu puterea activă, ascunsă a naturii, este creatorul *întunericului* şi al *nenorocirii.* Tamusi apare ca superior, după cum recunoaşte Haeckel, care ţine la caracterul *complementar* al gemenilor. Într-atît de superior, crede Haeckel, încît Tamusi ar putea fi socotit mare zeu. Rămîne totuşi faptul atestat de diferiţii autori, care s-au ocupat de caraibi, că pe lîngă, sau opus lui Tamusi, se află o fiinţă negativă.

Şi la kumuhanes, alături şi opus fiinţei creatoare şi atotputernice care este Uanari, există Kahû, şeful duhurilor rele. Zerries, pe baza unor cercetări directe, a găsit la waicas (de pe cursul superior al Orenocului) o fiinţă opusă lui Omana: Omayali, care locuieşte aproape de Omana; el este un canibal primejdios, dar care totuşi *a participat* la crearea oamenilor.

Să notăm în treacăt rezervele lui Zerries faţă de apropierile, pe care le socoteşte nejustificate, făcute de către misionari creştini între zeul Omana şi Dumnezeul creştin (prin 1958) la caraibii waicas: „acest exemplu contemporan

[1] Zerries, în *Les religions amerindiennes*, *op. cit.*, p. 336.

[1] Apud Zerries, în *op. cit.*, p. 348.

arată cum s-au format poate un mare număr de concepţii despre «mari zei» la indienii din America de sud"[1].

La caraibii paravilhunás şi la aruacii manaos, s-a găsit sub numele de Umanari, un principiu al răului. Koch-Grünberg arătase mai de mult caracterul *ambivalent* al cuvîntului manari, care desemnează o fiinţă spirituală. La aruacii baniwas, de pe Rio Negro, Atabapo este şeful duhurilor rele. În ceremoniile de iniţiere ale fetelor, el apare ca un personaj mascat. În orice caz, zeul suprem la baniwas interferează cu *primul om*, care are funcţii de erou civilizator: el a instituit exogamia şi monogamia, este atotştiutor, etc. La tribul pastoral gvajiros, Armstrong şi Métraux au constatat de asemeni că zeul creator este totodată un erou civilizator.

Ritual şi ceremonie. Gluckman consideră necesar să deosebească *ritualul* de *ceremonie*: ritualul implică credinţa în ajutorul puterilor mistice, ajutor cerut „pentru protecţia, purificarea sau îmbogăţirea participanţilor [la rit] şi a grupului lor". Ceremonialul însă *nu* are elemente mistice. Foarte preţioasă ne apare observaţia etnologului englez, că „în societăţile tribale, spre deosebire de pildă de credincioşii creştini sau islamici, ritualul nu este frecvent, în timp ce viaţa lor socială este puternic marcată de ceremonii"[2]. (Această observaţie întăreşte tezele lui A. van Gennep despre „riturile de trecere" şi ale lui Radin despre caracterul pur profan social al multor ceremonii zise „religioase").

În general, în societăţile nediferenţiate, ritualul iniţierii adolescenţilor distribuie roluri deosebite diferitelor categorii de bărbaţi şi femei — mamei şi tatălui, unchiului din partea mamei, întregului grup local etc. La populaţia shiluk, ritualul încoronării regelui are o semnificaţie deosebită: ritualul dramatizează luptele de suprafaţă ale vieţii politice şi totodată conflictul de adîncime dintre două principii sociale: al unităţii şi al divergenţelor. La ambele nivele, conflictul cedează coeziunii. De asemenea la swazi, ritualul care se desfăşoară cu prilejul rodirii primelor fructe este jucat prin „rebeliunea" împotriva regelui. În momentul culminant, prinţii, rivalii lui virtuali, pleacă din arenă, ca nişte străini.

Pretutindeni, în societăţile tribale, cele mai de seamă ritualuri simbolizează unitatea şi coeziunea grupului sau a populaţiei. „Aducerea la conştiinţă" a conflictelor prin ritual are drept funcţie (ca în psihanaliză) purificarea şi eliminarea

[1] Zerries, idem, p. 354.
[2] Gluckman, idem, p. 251.

conflictelor. În cursul unei ceremonii sînt evocate de pildă valorile supreme în societatea boran. Această societate nu are nici un sistem politic, nici unul administrativ centralizat, nici segmente ierarhice. „Solidaritatea morală şi politică boran este păstrată în mare măsură prin repetarea constantă şi conştientă a sentimentelor răspîndite în chip general şi recunoscute ca sacre".

Din punctul de vedere al antropologiei sociale, riturile sînt studiate în legătură cu factorii sociali ca vîrsta, sexul rangul, funcţia şi lignajul mortului. Indiferent de speculaţiile care se pot face asupra concepţiei despre moarte, este cu neputinţă de trecut peste fenomenul instituţionalizării morţii. Cercetînd riturile funerare la edo (Benin), Bradbury conchide că ele se încadrează în riturile de trecere de la un statut la altul (rites de passage—A. van Gennep), întrucît aceste rituri „au drept scop să stabilească mortul ca duh ancestral. În cele din urmă (...) ele ţin de continuitatea grupului".[1]. Mortul nu trebuie să rămînă o fiinţă neliniştitoare, izolată şi insolită prin situaţia ei incertă, ci trebuie să fie *integrat* în lignaj.

Sprijinindu-se pe afirmaţia lui G. Calame-Griaule, după care „ar fi eronat să credem că factorul religios ar juca un rol esenţial în culturile africane", J. Capron examinează religia populaţiei bwa. El ajunge la concluzia că în credinţa lor, în *do*, fiul creatorului *debwem* este conceput ca un mijlocitor între creator şi oameni. *Do* are certe trăsături de erou civilizator: el i-a învăţat pe oameni normele vieţii comunitare şi a inaugurat „schimburile" între oameni şi zeul suprem. În concepţia bwa, natura depinde de raporturile sociale: „dacă sînt încălcate regulile care cîrmuiesc comunitatea umană, natura va fi perturbată"[2], vor înceta ploile, recoltele vor pieri etc. Totodată, *do* garantează integrarea individului în comunitate, îi leagă pe bwa unii de alţii, indiferent de distanţa la care se află şi de dialectele diferite pe care le vorbesc. Cultul *do* serveşte drept suport conduitelor de frăţie, care contrabalansează eventualele excese ale gerontocraţiei.

Funcţia socială. Şcoala engleză de antropologie socială insistă asupra funcţiei sociale, sub diferite aspecte, ale reprezentărilor şi credinţelor religioase. Departe de a studia fenomenele religioase „în sine", Redcliffe-Brown, Evans-Prit-

[1] *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 120.
[2] Idem, p. 303.

chard, Fortes sau Gluckman duc mai departe teza de bază a lui Durkheim, dar nuanțată și verificată prin cercetări de teren. Acest unghi de vedere continuă totodată recomandarea atît de perspicace a lui Malinowski: de a se studia miturile nu „pe hîrtie", ci plasate în realitatea tridimensională a „vieții vii".

Antropologia socială a descoperit — paralel cu Lévi-Strauss — rolul sau *funcția mediatoare* a religiei; Lévi-Strauss a arătat rolul mediator al mitului între diferiți factori într-o situație care altfel ar produce un stress spiritual, iar Max Gluckman vorbește despre funcția conciliatoare a ritualului în diverse situații de stress sau conflict social: „ritualul apare în situații în care există un conflict între ordinea morală și interesele care antrenează indivizii și grupele la o competiție între ele"[1]. Ceea ce înseamnă o nouă luminare a funcției „practice" a religiei: ea este folosită pentru a soluționa probleme de viață. Căci, afirmă Gluckman, ritualul pare să se dezvolte acolo și atunci, cînd judecata morală colectivă poate condamna unele raporturi sociale. Acțiunile rituale reafirmă drepturi și îndatoriri fundamentale, în situații în care survin dizarmonii; exemple se găsesc la populațiile tiv, lugbara, nyakusa etc. Cutuma, care este legea de bază a coeziunii societăților tribale, apelează, pentru a fi respectată, și la simbolismul ritualului, ori de cîte ori apar tendințe de a se altera unitatea grupului.

Antropologii englezi au analizat numeroase pilde prin care se poate înțelege funcția socială și politică a religiei; este greu să mai susții caracterul autonom al credințelor religioase, după ce iei cunoștință de aceste lucrări, care aduc un sprijin prețios sociologiei religiei.

În introducerea la lucrarea *Sisteme politice africane*, Fortes și Evans-Pritchard arătau că guvernanții africani apelează la o garanție mistică și rituală a autorității lor. Dar și în societățile segmentare, care suferă, firește, de fricțiuni și conflicte, pe lîngă sancțiunile practice, reale, prin care se reacționează la încălcări, abuzuri, sfidarea normelor etc., ritualul este folosit ca un *mijloc de protecție a moralei comunitare*: „mituri, dogme, credințe rituale, alte activități fac tangibil sistemul social pe cale intelectuală", iar simbolurile, care acționează asupra inconștientului, evocă sistemul social „ca sistem de valori sacre [care se află] dincolo de criticism și revizuire". Un rege care se face nesuferit este răsturnat pentru că a încălcat valorile sacre comunitare. Aceste valori comune ale

[1] Gluckman, *op. cit.*, p. 246.

clanului, arată Gluckman, sînt sănătatea, fe[r]tilitatea pămîntului, fecunditatea vitelor, pacea și dreptatea — plus alte necesități derivate, care toate au fost sublimate în valori. Toate acestea sînt simultan necesare comunității și indivizilor, fiecare în parte. Fortes și Evans-Pritchard, pornind de la formula nevoilor de bază (basic needs) a lui Malinowski, reușesc să lumineze *dublul aspect* al normelor: ca funcții și valori. Sănătatea, prosperitatea, armonia, dreptatea etc. sînt în același timp „subiectele de interes general (...) ele au și o altă latură: sînt interese private ale indivizilor (...). Astfel, nevoile de bază ale existenței și raporturilor sociale de bază sînt, sub aspectul lor pragmatic și utilitar, izvoarele satisfacerilor și eforturilor, temele intereselor private; ca interese comune, ele sînt nonutilitare și nonpragmatice, chestiuni de valoare morală și de semnificație ideologică".

Șamanul este considerat ca o ființă excepțională, înzestrată cu puteri supranaturale, care îi permit să vină în contact cu duhurile, să facă o călătorie în lumea lor; cultul șamanilor păstrează elemente de credință populară (cultul stîncilor, al unor aspecte ale peisajului, al focului și căminului). Dar șamanul este, în primul rînd, o personalitate neurotică, în stare să cadă în transă; puterile lui sînt ambivalente: el poate tămădui, mai ales maladii psihosomatice, dar poate face și mult rău. Ohlmarks deosebește două tipuri de șamanism: „marele" șamanism din tundră și litoralul arctic și „micul" șamanism al popoarelor din taiga și teritoriile din sudul ei. Reluînd cercetările lui Ohlmarks, Lawrence Krader ajunge la concluzia că „statutul șamanului arctic este puternic personalizat, întrucît el se află în afara societății"[1], întrucît el ajunge în starea de transă datorită propriilor turburări nervoase, în timp ce șamanul subarctic folosește narcotice, pentru „a ieși din sine" și mai ales se supune unui adevărat antrenament, primește „învățătura" de la alții etc. Cu alte cuvinte, șamanismul subarctic este instituționalizat. Krader arată că raporturile acestui tip de șaman cu lumea spiritelor, cu societatea și cu propria sa vocație „variază în funcție de complexitatea organizării sociale, iar organizarea societăților siberiene, care este simplă în Nord, devine din ce în ce mai complexă, pe măsură ce ne îndreptăm spre Sud". La ciuci, eschimoși și koriaci organizarea este simplă, în timp ce la iakuți, la popoarele tunguse și la cele din Altai există o vizibilă instituționalizare, cvasiereditatea vocației și relația șaman-discipol. La buriați, organizarea este cea

[1] L. Krader, în *Anthropologie religieuse*, p. 79.

mai complexă, întrucît ei sînt cei mai apropiaţi de popoare cu trecut istoric îndepărtat (mongolii). Ei perpetuează şamanismul, aşa cum era practicat încă de pe vremea lui Gingishan în veacul al XIII-lea.

Acolo unde şamanul face parte dintr-un neam, avem o specializare ereditară înăuntrul societăţii. Începutul veacului al XX-lea ne înfăţişează o tagmă de preoţi ereditari, care se ocupă de educarea oamenilor. „Şamanii negri" sînt malefici şi nu sînt chemaţi decît în situaţii grele. Buriaţii îl consideră pe şamanul negru drept cel mai rău dintre oameni, pentru că personalitatea lui anormală, egocentrică se află „într-o societate remarcabilă prin viaţa ei comunitară"[1]. Totuşi, şamanii împreună cu discipolii lor sînt recunoscuţi ca un grup social aparte în societatea buriată. Şamanul este o personalitate deviantă, care se evadează din reţeaua legăturilor comunitare, normale. „Lupta dintre bine şi rău la şaman, ca reprezentant al forţelor spirituale, dramatizează conflictul care există înăuntrul lui, între normă şi anormal"[2].

Krader subliniază că atitudinea buriaţilor faţă de problemele lor vitale, faţă de mediul natural şi supranatural — este curajoasă, viguroasă, optimistă; buriatul, laic sau şaman, consideră de aceea o călătorie — în viaţă sau în lumea spiritelor — ca acte pline de risc, ca acţiuni primejdioase, dar care pot fi duse la bun sfîrşit.

Ar fi o eroare să ne închipuim că în creaţia primitivă, omul este înfăţişat totdeauna inferior duhurilor sau aflîndu-se sub dominaţia lor. Astfel, într-o serie de poveşti, omul reuşeşte să păcălească duhurile prin isteţimea lui.

Într-o povestire arowacă, un om care-şi pusese pe cap un vas, ca să se apere de ploaie, se întîlneşte cu un duh al pădurii. Duhul nu-şi dă seama ce poartă omul pe cap, se minunează, şi cere să-i facă şi lui capul la fel. Atunci omul îi taie pielea capului de jur împrejur, ba îi mai presară şi piper pe rană.

După mai mulţi ani, acelaşi om se întîlneşte cu duhul de care îşi bătuse joc. Duhul îl recunoaşte şi vrea să-l ucidă. Dar omul îl păcăleşte din nou: îi spune că nu el este vinovatul, ci un alt indian, care a murit între timp. Ca dovadă, omul spune că-i poate arăta osemintele mortului. Duhul primeşte. Omul îl duce într-un loc, unde se afla o grămadă de oase de cerb. Duhul pădurii începe să danseze de bucurie.

Omul îi propune un loc mai bun pentru dans şi îl duce pe duh să danseze peste o piatră mare. Apoi îl înduplecă să-şi

[1] Idem, p. 84.
[2] Idem, p. 94.

aplece din ce în ce mai mult capul, pînă cînd îl zdrobeşte de piatră.[1]

Într-o altă povestire, tot arowacă, o fată este aceea care îl păcăleşte pe un duh al pădurii. Duhul ia înfăţişarea unei prietene a fetei, dar aceasta descoperă înşelăciunea şi îl păcăleşte ea pe duh.[2]

Într-o povestire a indienilor munduruku (Brazilia centrală), Yurupari, un duh rău, ia înfăţişarea unchiului unor fete care mergeau prin pădure. El le duce acasă la el şi, în primele două nopţi, le ucide pe cele două fete mai mari. Fata cea mai mică cheamă în ajutor pasărea *carang*, care se transformă într-un tînăr. Acesta o învaţă pe fată să fure talismanul duhului şi să ia cu sine vase, sare şi cenuşă. Apoi fug împreună. Cînd văd că duhul vine în urma lor, fata aruncă mai întîi un os în urma lor. Osul se preface în nişte nori mari, care îl silesc pe Yurupari să-şi încetinească mersul. A doua oară, fata arde cenuşa şi sarea, care se transformă într-un tufiş des de ţepi. A treia oară, fata arde vasele, cenuşa şi sarea, care se transformă într-un rîu lat, pe care Yurupari nu-l poate trece (Koch-Grünberg). Povestea de mai sus, pe lîngă acelea ale eschimoşilor, ne dă o altă imagine decît cea despre „pasivitatea" primitivă.

Magie, strămoşi, zeităţi

Africaniştii consideră că în Africa magia continuă să joace un rol de prim plan, alături de cultul strămoşilor şi în ciuda islamizării şi creştinizării. După Froelich, „magicianul crede că poate domina natura, oamenii şi chiar zeităţile"; el se bizuie pe ideea de forţă, care poate fi mînuită prin diferite mijloace (fetişuri, talismane, incantaţii). În Africa apuseană, cel care a făcut fetişul poate, ca proprietar, să-l vîndă unei familii sau unui grup mai larg.

În Gambia, Sierra Leone, Liberia etc. „riturile religioase sînt legate de structura socio-politică, dar nu într-un chip exclusiv. Cultul legat de persoana regelui este direct legat de cel al strămoşilor, regele fiind profetul cultului strămoşilor regali"[3]. Pe lîngă credinţa într-un zeu creator Nyamé, cult întreţinut de căpetenii, există cultul spiritelor „asociate structurii politice, întrucît fiecare din ele este păzitorul

[1] Koch-Grünberg, *op. cit.*, p. 63.
[2] Idem, p. 65.
[3] Lucien Demasse, în *Ethnologie régionale*, I, *op. cit.*, p. 478.

unei unități sociale — sat, lignaj etc." (ibidem). Dar tot atît de puternică este credința în forța magică a animalelor, plantelor, arborilor, fetișurilor.

La populațiile angoleze, magia este „modernizată": magicianul captează, de pildă, puterea armelor de foc. „Se observă existența formelor de magie defensivă, agresivă, economică, publică, privată, medicală sau curativă, repulsivă, atractivă, divinatoare sau religioasă"[1]. La buriați, cultul *strămoșilor* este puternic, dar ei nu apar niciodată ca niște „judecători". Strămoșul poate apare în vis, pentru a semnala o greșeală sau pentru a da un sfat, „dar aceasta ține mai mult de funcția interiorizării normelor (curente), decît de un sistem de sancțiuni specifice cultului strămoșilor. Aceștia n-au obiceiul să-i pedepsească pe indivizi pentru infracțiunile față de normele societății"[2]. Dacă se întîmplă ca cineva să se îmbolnăvească în urma nerespectării unui sfat dat de strămoș în vis, nu va considera aceasta ca o pedeapsă pentru că n-a dat ascultare divinității.

La buriați, după moarte, se prelungesc relațiile sociale și sentimentele pe care oamenii le-au avut față de cei care trăiau printre ei. Singura deosebire este că morții care au fost oameni răi sînt acum mai de temut și duhurile lor trebuie îmblînzite. Concluzia lui Krader este grăitoare pentru caracterizarea concepției buriate despre viață și moarte: „raporturile buriaților cu lumea vieții și a morții sînt pragmatice, optimiste, deoarece în lupta pentru stăpînirea destinului lui, omul dispune de o tehnică de control".

Deși morții sînt redutabili, nu trebuie uitat că ei rămîn și strămoși, rude pe al căror ajutor se poate conta, care se reincarnează în noii născuți etc. Strămoșii reprezintă, în viziunea primitivă, o „legătură vie" cu lumea cealaltă. Moartea împreună cu riturile funerare se vădesc a fi ambivalente: morții au o „altă" situație, insolită, anormală și totodată legată încă, prin fibre puternice, de viață pămîntească. La africanii amba, de pildă, „a săpà un mormînt nu este un eveniment solemn: nu-i ceva necuviincios să glumești din cînd în cînd"[3].

Fiind în bună parte o prelungire, o continuare a vieții pămîntești, „viața de apoi" păstrează diferențieri și inegalități sociale. La amba, bărbatul este îngropat în curte, la fel

[1] José Redinha, ibidem, p. 751.
[2] L. Krader, *Religie și societate la buriați*, în *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 70.
[3] E. Winter, în *op. cit.*, p. 58.

se face și cu copiii lui mai mari. Dar femeile, fie că sînt fete nemăritate sau femei divorțate, sînt îngropate în spatele casei. „Diferitele localizări ale acestor morminte pot fi considerate ca un simbol al poziției sociale". Bărbatul, nevasta și copiii mari sînt membri „plini" ai grupului, dar noul născut sau copilul mic n-au apucat să fie integrați în comunitate. Pentru șefi, se elaborează un adevărat monument, de mărimea unei locuințe (cavou exterior).

Strămoșii reflectă o mare diferențiere socială (care are, firește, multe amendamente): aceea dintre bărbați și femei. Femeile care au avut copii, în timpul cît erau căsătorite cu bărbații membri ai lignajului, fac parte din strămoși, dar sînt, pentru a spune astfel, strămoși „de categoria a doua". Importanța lor la amba constă în faptul că sînt o sursă de nume pentru fetele lignajului.

Jertfele care se aduc strămoșilor au loc într-un fel de sanctuar. „Aceste sanctuare nu reflectă, nici îndeaproape, nici de departe, structura internă a lignajului maximal"[1], adică ceremoniile nu manifestă integrarea grupului, mai mic sau mai mare, „ci șefii unei generații, cei care au deținut această funcție într-o mare unitate rezidențială sau cei care au avut mulți fii sînt aleși în chip special".

Junod a arătat pînă unde pot merge ba-nkuma cu pretențiile lor față de strămoși și cît de variabilă este atitudinea lor față de morți, atunci cînd este vorba de neîmplinirea dorințelor lor. Rugile lor pot începe în ton modest, chiar umil. „O, părinți bătrîni, de ce spuneți că vă lăsăm să flămînziți! Iată vitele pe care le vreți(...). Dați-ne viață, dați-ne cele trebuincioase nouă și copiilor noștri. Căci ne-ați lăsat pe pămînt și este limpede că și noi, la rîndul nostru, ne vom lăsa copiii pe pămînt. De ce sînteți supărați pe noi? De ce disprețuiți satul ăsta care este al vostru?"

Dar în alte împrejurări, cînd rugile adresate strămoșilor au rămas fără efect, li se spune strămoșilor de la obraz: „Nu sînteți buni de nimic...ne aduceți numai neajunsuri! Oricît v-am da, nu ne dați nici un fel de ascultare! N-avem nici de unele și voi nu ne arătați decît ură!"[1]

Din Nias se relatează că un indigen mînios a pus statueta tatălui sub o găină ca să o dosească, strigînd: „Nu m-ai ajutat să capăt bogăție și cinste, acum ai să-ți petreci noaptea sub cloșcă!" Iar a doua zi dimineața a aruncat statueta

[1] H. A. Junod, apud E. von Sydow, *Kunst und Religion der Naturvölker*, Berlin, 1926, p. 81.

într-un tufiș; astfel de fenomene au fost remarcate de Barmen, Warnek și alții.

Amba posedă și sanctuare închinate unor zei care nu sînt de origine umană; se spune despre ei că au „captat" un lignaj maximal. Printre aceste zeități, unora, în număr de patru, li se atribuie puterea de a provoca moartea. Cel care vrea să scape de un dușman, se adresează preotului, dîndu-i o bucată din veșmîntul victimei potențiale. Preotul are deci funcția de a contribui la alienarea internă, el primește onorarii pentru serviciul de a provoca moartea unui membru al lignajului.

La populația jivaro, care trăiește în partea răsăriteană a Ecuadorului, există credința că actul de a ucide duce la dobîndirea sufletelor numite *arutam* (apariție, viziune). Iar cine dobîndește astfel de suflete capătă o putere supranaturală, care îl face imun față de moarte. Michael Harner arată că unitatea economico-socială de bază la jivaro este familia nucleară, care trăiește izolat. Aceste familii sînt răspîndite în pădure; jivaro își exprimă fățiș sentimentele lor antisociale. „Neîncrederea și ostilitatea sînt atitudinile normale față de ceilalți membri ai tribului și chiar față de multe rude. Moartea prin vrăjitorie și moartea prin otrăvire sau violență fizică sînt, de regulă, în această societate" [1].

În aceste condiții, diferitele lor sisteme de gîndire verbalizată — credința în duhurile recoltelor, în vrăjitorie, sistemul de rudenie și credință în sufletul *arutam* — alcătuiesc o structură, pentru că toate „sînt legate între ele prin funcția lor de expresie a unor nevoi inconștiente". Credința în existența unui suflet *arutam* își vădește lesne — arată Harner — funcția de „asigurare împotriva amenințării omniprezente a morții"[2]. Dar deși acest suflet *arutam* este dobîndit prin omor, concepția jivaro se relevă dialectică: arutam sporește forțele *morale*, nu numai fizice, ale posesorului, îl împiedică să mintă sau să comită acte imorale!

La populația indiană apa tanis, pe lîngă riturile colective de fertilitate, au loc și manifestări individuale, la care se dedau demnitarii care caută să-și întărească prestigiul. Scopul acestor sărbători, foarte frecvente la naga sau alte triburi de la granița cu Assamul și Birmania, este afirmarea prestigiului" . Sărbătoarea constă în jertfirea cîtorva animale, a căror carne este distribuită tuturor căminelor din sat.

[1] M. Harner, în *Anthropologie religieuse*, *op. cit.*, p. 115.
[2] Idem, p. 117.

„Această sărbătoare aduce prestigiu celui care o oferă, dar nu-i conferă nici un privilegiu material, nici dreptul de a purta anumite podoabe sau alte simboluri ale puterii". Mai mult: bogații care n-au celebrat niciodată acest gen de rit sînt supuși presiunii opiniei publice și un șef de clan care dispune de bunăstare, cu greu și-ar putea menține statusul fără să-și jertfească o parte din venituri. „Distribuirea bucăților de carne servește fără îndoială la reafirmarea sensului comunității, care este foarte viu la apa tanis"[1].

În același timp, funcția de coeziune a ceremoniilor religioase rămîne tenace. Așa, de pildă, sărbătoarea *mloko*, deși se desfășoară în fiece clan, are sensul de a aduce bunăstare *tuturor* clanurilor tribului. Sărbătoarea prilejuiește vizite între grupe de sate, se fac daruri reciproce etc.

După cum arată L. Krader, „la buriați, șamanii, departe de a fi călători devianți și charismatici ca în Siberia de nord, erau o adevărată forță politică"[2]. La finele veacului al XVIII, după circa o sută cincizeci de ani de contact cu imperiul țarist, șamanii din Baicalia de apus au încercat să pună mîna pe putere, dar au fost zdrobiți de autoritățile țariste (Kangalov, 1894).

Marc Augé ridică mai multe întrebări, toate importante, dar care își cer aprofundare, ilustrare și argumentare. Merită să reținem că el, alături de sociologi, contestă *reducerea* ideologiei religioase la o „logică a mitului", care nu poate oferi decît un sens logic. În acest caz, pe care îl ilustrează structuraliștii, „primatul acordat chestiunii sensului tinde să o elimine pe aceea a funcțiilor sociale, economice și politice, pe care le îndeplinesc sistemele religioase"[3]. (Cum vom arăta însă mai departe, ca și în analiza pe care am schițat-o cu alt prilej asupra structuralismului lui Lévi-Strauss în ciuda teoriei sale structuraliste de tip intelectualist, în practica sa de etnolog, savantul francez a subliniat adesea și sensul social și axiologic al instituțiilor și miturilor primitive) [4]. Considerînd că nu trebuie să insiste asupra deosebirilor dintre punctul de vedere sociologic și cel structuralist, Marc Augé propune „o dublă lectură a faptului ideologic", pentru că „mentalitatea" primitivă nu se reduce nici la armătura logică, nici la cea ilogică (Lévi-Strauss), ci „leagă în chip foarte explicit

[1] Idem, p. 45.
[2] Idem, p. 8.
[3] Idem, p. 31.
[4] Vezi C. I. Gulian, *Marxism și structuralism*, cap. I.

teoria științifică, codul moral și ordinea socială"[1]. Lévi-Strauss însuși, în *Tropice triste*, — carte străbătută de simpatie pentru cultura, dar și pentru soarta primitivilor — afirmase pe drept că „funcția primară a comunicării scrise este de a ușura aservirea". Nu există „cuvînt inocent" decît în filologie; în viața socială, cuvîntul, chiar în afara frazei, „este deja încărcat cu sens sau vehiculează un sens, impus sau interzis; aceasta-i confirmat prin nume, impus prin sistemul totemic, dar și prin vocabularul social, care definește, de îndată ce-i pronunțat, conduite interzise, trasînd inițiativei individuale limite, care sînt simultan ale sensului și ale regulei sociale; această constatare ne duce în mod natural la evocarea rolului interpretativ al ideologiei"[2]. În concluzia introducerii la cartea despre zei și rituri, Marc Augé revine asupra *legăturii dintre sensul și funcțiile* ideologiei religioase „pentru cei care le folosesc". Ceea ce amintește concluzia unanimă a etnologilor contemporani: cultura primitivă trebuie studiată ca un întreg (sistem), dar în contextul (structura socială) vieții societăților respective. Pentru primitivi, ca și pentru noi, creațiile spirituale nu se înfățișează ca „spirit obiectivat", ca un corpus de mituri, legende, povestiri sau credințe și cutume „în sine"; pentru ei, fiecare din aceste creații se integrează într-un sistem sau „viziune despre lume", termen care ni se pare preferabil pentru mai multe motive.

Pentru Marc Augé, căutarea reconstruirii „sistemului de reprezentări", a funcției lor interpretative și a raporturilor individ-societate sînt trei căi spre descifrarea „ideologiei primitive". Etnologul — am adăuga: ca și istoricul — trebuie să reconstruiască un sistem din tot ceea ce observă și află despre credințe, moravuri, instituții, expresii estetice etc.

După Marc Augé, ceea ce constituie miezul „ideo-logicului" sau „articularea reprezentărilor" este raportul dintre individ și societate. Aceasta este „problema în jurul căreia se rotesc toate analizele faptului ideologic, fie că ele se interesează de cosmologii, de credințe în vrăjitorie sau sînt religii mesianice"[3]. Nici cea mai „personală" problemă sau obsesie — aceea a destinului — nu poate fi gîndită de către individ decît în raport cu moartea celorlalți; de aici complexul de instituții și acțiune referitoare la filiație, alianță, rezidență, raporturi cu cei mai vîrstnici sau mai tineri („clasele de vîrstă") riturile de trecere etc.

[1] Marc Augé, *op. cit.*, p. 32.
[2] Idem, p. 32–33.
[3] Idem, p. 22.

Și la J. Mbiti, caracterizarea divinității ca atotputernică este legată de structura politică a diferitelor populații. „Zulușii concep în mod politic puterea divinității, întrucît reprezentările politice au o deosebită importanță pentru o națiune atît de puternică". Ei descriu divinitatea drept „aceea care încovoaie chiar pe regi și care rage așa de tare, încît toate popoarele încremenesc de groază".

Gombe, care trăiesc în desișul unei păduri seculare din Congo, evaluează puterea divinității în legătură cu pădurea și o laudă ca pe acea forță care rărește pădurea. „Pentru această populație, pădurea este un simbol al puterii și ea luptă necontenit și cu îndîrjire, pentru a o putea stăpîni" [1].

Deși tratează amănunțit despre atributele, puterile și calitățile morale ale divinității, Mbiti recunoaște că tot divinitatea este socotită responsabilă pentru boli, epidemii și alte nenorociri. Unele populați africane ca, de pildă, djagga, consideră că divinitatea trimite duhurile să-i îmbolnăvească pe oameni. „La unele popoare se află credința că divinitatea îmbracă mai multe forme, printre care una din ele este răspunzătoare de nenorocirile care îi lovesc pe oameni (...) lugbara consideră aspectul lumesc al divinității drept «rău» și-l leagă de nefericire. Ila cred în bunătatea divinității față de toți oamenii și totuși raportează o mare parte din grijile și nefericirile vieții la divinitate. La kikuju, divinitatea are trei înfățișări, dintre care una este răspunzătoare pentru diferitele feluri de nenorociri din lume" [2].

La multe popoare africane domnește concepția că omul nu se poate adresa singur sau nemijlocit divinității, el avînd nevoie de mijlocirea anumitor persoane. Această convingere, care este tradusă consecvent în practică, pare să se întemeieze, în primul rînd, pe viața socială și politică a popoarelor respective. Așa, de pildă, la unele popoare există obiceiul ca un copil să nu poată vorbi cu tatăl lui decît prin intermediul mamei sau al fraților mai mari.

La alte popoare, supușii nu vin în contact cu căpetenia sau regele lor decît în mod indirect, prin persoane din anturajul lor. Astfel de conduite sociale și politice nu există la toate popoarele, dar ideea mijlocirii este în fapt prezentă pretutindeni. În legătură cu acest fapt, clerul este foarte răspîndit. [3]

[1] J. Mbiti, op. cit. p. 39–40.
[2] Idem, p. 55.
[3] Idem, p. 84–85.

„Acolo unde apar regi și căpetenii, funcția lor este îndeobște considerată ca fiind susținută de puteri divine. Regii și căpeteniile sînt conducători politici, considerați totodată ca persoane care întrupează bunăstarea și înflorirea națiunii lor"[1].

Gluckman, Evans-Pritchard, J. C. Mitchell au sesizat un interesant fenomen de *limitare* a puterii: cei care se ridică deasupra celorlalți riscă să fie acuzați de vrăjitorie. Și astfel „acuzațiile de a fi magician sau vrăjitor păstrează bazele egalitare ale societății".

„Raționalitatea" cutumelor iraționale ne duce la ratașarea lor la condițiile specifice de viață și la stadiul de evoluție socială și ideologică al primitivilor. Cu alte cuvinte, nici un tabu, nici o credință magico-religioasă nu ne mai apare „absurdă", dacă le înțelegem funcția și valoarea pe care le au în ochii primitivilor: *sensul* lor juridic, moral sau magico-religios răsare din Necesitatea care caracterizează situația lor, nevoile lor existențiale. În ultimă instanță, acestea, în cazul magiei și religiei, se concentrează în *nevoia de putere*, despre care ei cred că poate să le ajute.

Am dat cîteva exemple de perpetuarea magiei în Africa și am subliniat sensul ei comunitar, alături de exemple de manipulare politică a religiei și vrăjitoriei; am ales aceste exemple africane, pentru a sublinia că tocmai în acest continent, unde s-a mers cel mai departe pe calea stratificării și a apariției statelor, s-a făcut totodată simțită și rezistența intereselor și a solidarității tribale.

Vitalismul sau înrădăcinarea existențială în sfera magiei și religiei

Valorizarea vieții sau vitalismul pe care l-am găsit ca atitudine fundamentală în viziunea despre lume a societăților tribale este prezent în practicile magice și credințele primitive.

„Cele trei zeități care ne preocupă aici sînt Ogun, Obatala și Sango. Ele sînt reprezentate în dramă prin riturile de trecere ale zeităților-eroi, proiecție a conflictelor omului cu forțele care îl împiedică să se armonizeze cu mediul său na-

[1] Idem, p. 86.

tural, social și psihic"[1]. În interpretarea lui Wole Soyinka, profesor de literatură comparată la Ife (Nigeria), zeitățile sînt simboluri ale problematicii umane, pentru că prin limbajul religios „societățile tradiționale își pun problemele lor sociale și morale". Iar literatura africană contemporană, arată autorul, preia și dezvoltă concepția africană despre viață, cristalizată în mituri și rituri. Drama rituală este angajată în problema existențială formulabilă în cea mai nudă, simplă și gravă expresie: „de a fi sau a nu fi". Expresia religioasă sau/și estetică nu ascunde obsesia existențială a integrării cosmice, a viețuirii și supraviețuirii comunității. Nu spectacol, ci angajare a ființei umane în efortul de integrare cosmică sau existențială ne relevă atît „arena rituală a confruntării cu lumea", cît și creațiile epice și dramatice ale scriitorilor africani contemporani.

Soyinka intuiește marea deosebire — am spune: opoziție — între viziunea tribală despre lume și viziunile budistă și creștină: prima este înrădăcinată în cosmos, în existență, celelalte două, la care se adaugă și viziunea platonică, sînt „antiterestre" (în terminologia noastră: „anexistențiale"), căutînd soluții de viață în „alte" lumi: nirvana, lumea de apoi sau lumea esențelor (Platon). Soyinka constată că în timp ce în drama rituală primitivă se vădește „o forță colectivă, care leagă (de pămînt) și recreează (viața)," influența creștinismului lucrează negativ asupra acestui optimism originar.

În mitologia yoruba, Sango apare ca instrument cosmic al dreptății. Identificat cu lumina, Sango pășește în ciclul temporal, istoric, se integrează „în ritmul vieții, în moravurile și organizarea socială a societății yoruba".

Pornind de la proverbul yoruba: *Bi o s'enia, unale o si* („dacă n-ar fi oameni, n-ar exista nici zei"), Soyinka arată că acest postulat antropologic se află la antipodul teologiei iudeo-creștine, după care „la început a fost Dumnezeu". Semnificația mitologică yoruba se trage din problematica și experiența umană. Sango este afirmarea „voinței comunitare pentru o existență armonioasă, este recunoașterea energiei supraumane a unui om excepțional".

Obatala incarnează alte virtuți, iarăși umane: integrarea (echilibrarea) interioară și totodată socială, capacitatea de a îndura pentru dobîndirea păcii sufletești prin puritate, prin înlăturarea oricărui act reprobabil. Și totuși, realismul, popu-

[1] Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 1.

lar, opus teologiei perfecţiei divine, îl umanizează pe Obatala: el are slăbiciune pentru băutură...

Grăitor este faptul că în mitologia yoruba lui îi revine sarcina de a făuri oamenii din lut, cărora o altă zeitate, Olodumare, le insuflă viaţă. Nimic nu-i pare mai firesc africanului decît să-l înzestreze pe zeu cu slăbiciuni. Viziunea primitivă realistă asupra vieţii se extinde şi asupra „lumii divine". Şi întrucît atît oamenii, cît şi zeii, sînt culpabili, imperfecţi, pot introduce *dizordinea*, *dezarmonia*, ritul are menirea să restabilească ordinea şi armonia. Ceea ce-i „ciclic", în viziunea primitivă este expresia *intuiţiei dialectice* şi profund *vitaliste:* greşeala, slăbiciunea etc. nu-s un „păcat" originar, ci pot fi remediate prin acceptarea (cufundarea) în torentul cosmic, în care binele şi răul se întreţes. Nu „ispăşire", care ar fi însemnat risipă inutilă de energie, ci *acţionare*, acesta-i pivotul mitologiei yoruba, şi, putem adăuga, al viziunii primitive despre lume în general.

La fel de dialectic-realist este conceput şi Ogun, care-i în acelaşi timp cultivator, războinic şi artist, incarnînd principiile creaţiei şi distrugerii. El este „domnul căii", care duce spre miezul înţelepciunii, concepută ca o căutare a oamenilor, fără de care zeii se simt neîmpliniţi. Ogun îi duce pe zei la oameni, el iniţiază primul rit de trecere pe tărîmul pămîntesc. Grăitoare este obîrşia lor. Primul creator dispunea de un sclav, care s-a revoltat împotriva stăpînului şi l-a aruncat în abis, unde creatorul s-a despicat în mii de bucăţi.

Ogun are menirea să coboare pe pămînt, pentru ca să-şi dea seama, cu proprii lui ochi, dacă omenirii îi merge bine sau rău. Dar lunga despărţire dintre zei şi oameni a creat între ei o barieră de netrecut. Ogun reuşeşte să o depăşească şi se înfăţişează ca erou cultural: el desţeleneşte jungla primordială. Cînd zeii îi oferă să le fie rege, Ogun refuză domnia asupra zeilor, după cum refuză la început şi domnia asupra oamenilor, care, după ce i-a ajutat în luptele cu duşmanii, vor să-l facă rege. Ogun este incarnarea „instinctului prometean în om, tot timpul în slujba societăţii pentru a o ajuta să se realizeze pe sine"[1]. Menirea lui este să învingă tot ce-i haotic, inform, pasiv, „să incarneze voinţa şi capacitatea umană, comunitară".

Soyinka află în Ogun o îmbinare a semnificaţiilor incarnate în Dionisos, Apolo şi Prometeu, dar avînd în plus sensurile vădite în formulele tradiţionale: „apărătorul orfanilor", „acoperiş pentru cei lipsiţi de adăpost"; simbol al restaurării

[1] Idem, p. 10.

dreptăţii, el apare nimbat de „o măreţie revoluţionară". Trăsăturile lui sînt africane şi totodată universale, exluzînd înţărcuirea „greacă" pe care a trasat-o Nietzsche lui Dionisos şi Apolo în *Naşterea tragediei*. Ceea ce-i „tragic" în figura lui Ogun este, după noi, „tragic" în pur sens nietzschean: experienţa („tragedia") dezintegrării şi a reintegrării, acceptarea existenţei *aşa cum este*, „Amor fati".

În contrast cu orice doctrină a renunţării la viaţă, cu asceza „în sine", cu „Nirvana", cu „pierderea de sine în Dumnezeu" (diferite tipuri de misticism), viziunea primitivă despre lume este înrădăcinarea în existenţă centrată în jurul mijloacelor de a rămîne în lume, de a păstra sau spori cvantumul de energie. În loc să ceară şi să aştepte „mîntuire", „credinciosul" primitiv *manipulează* energia zeităţilor în folosul omului. De aceea nu există o deosebire de natură, ci doar de grad — de grad de energie — între strămoşul (om sau om-animal) şi „zeitatea supremă". De aceea este atît de frecvent concepută această zeitate supremă ca un *deus otiosus*, neinteresant pentru primitiv, pentru că nu mai intervine în treburile pămînteşti şi ca atare nu poate fi *folosit*!

În concepţia primitivă, zeii şi oamenii se află într-un sens pe acelaşi plan al energiei: nu există o lume „transcendentă" a divinităţilor perfecte *(ens perfectissimus* al teologilor creştini*)*. Primitivii aduc jertfe zeităţilor lor *pentru ale menţine puterea* [1]. Cînd primitivii consideră că sculpturile care incarnează divinităţile nu mai au putere, le aruncă. Fenomen greu de explicat prin „sentimentul etern uman al religiei". „Adesea, deşi nu totdeauna, vîrsta unei opere este dovada înstrăinării ei de energie. Dacă nu mai este tînără (adică de dată recentă — n.n., C.I.G.), ea nu mai este, după toate probabilităţile, înzestrată cu încărcătura primară de energie"[2]. Ceea ce l-a făcut pe B. F. Thompson să numească „efebism" înfăţişarea fiinţelor umane, în sculptura africană, în momentul deplinei lor puteri. Doi gemeni, deşi nou-născuţi, vor fi înfăţişaţi ca bărbaţi maturi, iar un bătrîn va fi înfăţişat ca un bărbat în plină putere.

Aşa-numitul stil „baroc" al sculpturii yoruba, caracterizat prin „continuitate şi intensitate" şi prin densitatea detaliilor decorative, trebuie să fie văzut ca o perfectare a

[1] R. F. Thompson, *Black Goods and Kings*, Los Angeles, 1971.
[2] R. P. Armstrong, *Wellspring. On the Myth and Source of Culture*, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London, 1975, p. 20.

lar, opus teologiei perfecţiei divine, îl umanizează pe Obatala: el are slăbiciune pentru băutură...

Grăitor este faptul că în mitologia yoruba lui îi revine sarcina de a făuri oamenii din lut, cărora o altă zeitate, Olodumare, le insuflă viaţă. Nimic nu-i pare mai firesc africanului decît să-l înzestreze pe zeu cu slăbiciuni. Viziunea primitivă realistă asupra vieţii se extinde şi asupra „lumii divine". Şi întrucît atît oamenii, cît şi zeii, sînt culpabili, imperfecţi, pot introduce *dizordinea*, *dezarmonia*, ritul are menirea să restabilească ordinea şi armonia. Ceea ce-i „ciclic", în viziunea primitivă este expresia *intuiţiei dialectice* şi profund *vitaliste:* greşeala, slăbiciunea etc. nu-s un „păcat" originar, ci pot fi remediate prin acceptarea (cufundarea) în torentul cosmic, în care binele şi răul se întreţes. Nu „ispăşire", care ar fi însemnat risipă inutilă de energie, ci *acţionare*, acesta-i pivotul mitologiei yoruba, şi, putem adăuga, al viziunii primitive despre lume în general.

La fel de dialectic-realist este conceput şi Ogun, care-i în acelaşi timp cultivator, războinic şi artist, incarnînd principiile creaţiei şi distrugerii. El este „domnul căii", care duce spre miezul înţelepciunii, concepută ca o căutare a oamenilor, fără de care zeii se simt neîmpliniţi. Ogun îi duce pe zei la oameni, el iniţiază primul rit de trecere pe tărîmul pămîntesc. Grăitoare este obîrşia lor. Primul creator dispunea de un sclav, care s-a revoltat împotriva stăpînului şi l-a aruncat în abis, unde creatorul s-a despicat în mii de bucăţi.

Ogun are menirea să coboare pe pămînt, pentru ca să-şi dea seama, cu proprii lui ochi, dacă omenirii îi merge bine sau rău. Dar lunga despărţire dintre zei şi oameni a creat între ei o barieră de netrecut. Ogun reuşeşte să o depăşească şi se înfăţişează ca erou cultural: el deşteleneşte jungla primordială. Cînd zeii îi oferă să le fie rege, Ogun refuză domnia asupra zeilor, după cum refuză la început şi domnia asupra oamenilor, care, după ce i-a ajutat în luptele cu duşmanii, vor să-l facă rege. Ogun este incarnarea „instinctului prometean în om, tot timpul în slujba societăţii pentru a o ajuta să se realizeze pe sine"[1]. Menirea lui este să învingă tot ce-i haotic, inform, pasiv, „să incarneze voinţa şi capacitatea umană, comunitară".

Soyinka află în Ogun o îmbinare a semnificaţiilor incarnate în Dionisos, Apolo şi Prometeu, dar avînd în plus sensurile vădite în formulele tradiţionale: „apărătorul orfanilor", „acoperiş pentru cei lipsiţi de adăpost"; simbol al restaurării

[1] Idem, p. 10.

dreptăţii, el apare nimbat de „o măreţie revoluţionară". Trăsăturile lui sînt africane şi totodată universale, exluzînd înţărcuirea „greacă" pe care a trasat-o Nietzsche lui Dionisos şi Apolo în *Naşterea tragediei*. Ceea ce-i „tragic" în figura lui Ogun este, după noi, „tragic" în pur sens nietzschean: experienţa („tragedia") dezintegrării şi a reintegrării, acceptarea existenţei *aşa cum este*, „Amor fati".

În contrast cu orice doctrină a renunţării la viaţă, cu asceza „în sine", cu „Nirvana", cu „pierderea de sine în Dumnezeu" (diferite tipuri de misticism), viziunea primitivă despre lume este înrădăcinarea în existenţă centrată în jurul mijloacelor de a rămîne în lume, de a păstra sau spori cvantumul de energie. În loc să ceară şi să aştepte „mîntuire", „credinciosul" primitiv *manipulează* energia zeităţilor în folosul omului. De aceea nu există o deosebire de natură, ci doar de grad — de grad de energie — între strămoşul (om sau om-animal) şi „zeitatea supremă". De aceea este atît de frecvent concepută această zeitate supremă ca un *deus otiosus*, neinteresant pentru primitiv, pentru că nu mai intervine în treburile pămînteşti şi ca atare nu poate fi *folosit!*

În concepţia primitivă, zeii şi oamenii se află într-un sens pe acelaşi plan al energiei: nu există o lume „transcendentă" a divinităţilor perfecte *(ens perfectissimus* al teologilor creştini*)*. Primitivii aduc jertfe zeităţilor lor *pentru ale menţine puterea* [1]. Cînd primitivii consideră că sculpturile care incarnează divinităţile nu mai au putere, le aruncă. Fenomen greu de explicat prin „sentimentul etern uman al religiei". „Adesea, deşi nu totdeauna, vîrsta unei opere este dovada înstrăinării ei de energie. Dacă nu mai este tînără (adică de dată recentă — n.n., C.I.G.), ea nu mai este, după toate probabilităţile, înzestrată cu încărcătura primară de energie"[2]. Ceea ce l-a făcut pe B. F. Thompson să numească „efebism" înfăţişarea fiinţelor umane, în sculptura africană, în momentul deplinei lor puteri. Doi gemeni, deşi nou-născuţi, vor fi înfăţişaţi ca bărbaţi maturi, iar un bătrîn va fi înfăţişat ca un bărbat în plină putere.

Aşa-numitul stil „baroc" al sculpturii yoruba, caracterizat prin „continuitate şi intensitate" şi prin densitatea detaliilor decorative, trebuie să fie văzut ca o perfectare a

[1] R. F. Thompson, *Black Goods and Kings*, Los Angeles, 1971.

[2] R. P. Armstrong, *Wellspring. On the Myth and Source of Culture*, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London, 1975, p. 20.

duratei şi a menţinerii energiei primare (Armstrong). Ceea ce acest autor numeşte o „estetică a energiei" corespunde viziunii generale, primitive, despre lume, pe care o regăsim în morală, religie, gîndire.

Luată „în sine," asceza nu ne relevă sensurile pe care le poate căpăta în diferite contexte social-istorice şi culturale. Asceza primitivă a adolescenţilor, care se pregătesc pentru iniţiere, studiată mai ales la amerindieni, urmăreşte altceva decît asceza indiană sau creştină. Etnologul american Yur Nalman începe prin a arăta că „dintotdeauna" *tapas*, mortificarea trupului, ar fi însemnat un acces la lumii divine; asceţi indieni, creştini, dervişi, etc., indiferent de doctrină, au încercat prin autochinuire să se dezlege de nevoile pămînteşti. Dar din cercetările pe care le-a făcut asupra călugărilor budişti ascetici din Ceylon, Yur Nalman trage alte concluzii decît generalităţile mai sus pomenite. El arată că preoţii budişti ortodoxi „nu prea sînt înclinaţi spre asceză şi trăiesc adesea foarte confortabil în reşedinţele lor *(pansala)* sau în incinta templelor (vihara)"[1]. Clerul budist este foarte organizat. După noviciat, noul preot capătă un post la templu, avînd o poziţie socială bine definită, integrată în societatea ceiloneză. De templu ţin adesea mari proprietăţi, iar preotul posedă maşină, radio şi alte roade ale civilizaţiei, cu totul străine de sărăcia prescrisă de budismul originar. În satul Terutenne, Nalman a găsit un preot, care era un cămătar prosper.

Nalman a constatat o opoziţie violentă faţă de preoţii ortodocşi, în timp ce ţăranii îi înconjoară cu simpatie pe călugării asceţi. Aceştia reproşează clerului abandonarea purităţii, sărăciei şi, în general, a detaşării de lume, detaşare care a caracterizat budismul originar. Spre deosebire de preoţi care folosesc sanscrita sau pali, limbi pe care ţăranii nu le înţeleg, călugării asceţi li se adresează în limba populară vorbită în Ceylon. În ciocnirea cu călugării budişti, clerul a mers pînă la a-i acuza, în predici şi presă, de „comunism". Adevărul este că tapas nu ţin seamă de stratificarea în caste, în timp ce în unele ordine ortodoxe, sistemul castelor a rămas viu. O altă deosebire semnificativă constă în faptul că în

[1] Yur Nalman, *Călugării budişti ascetici din Ceilon* (în *Anthropologie religieuse, op. cit.*, p. 255).

timp ce recrutarea în ordinele ortodoxe se bazează pe creşterea copiilor destinaţi de familiile lor acestei funcţii, membrii comunităţilor ascetice sînt oameni maturi, care *şi-au ales* vocaţia.

Semnificaţia demei

Lucrările etnologului Adolf Jensen au marcat o importantă contribuţie la precizarea specificului zeităţilor primitive, mai precis ale paleocultivatorilor [1]. În contextul lucrării de faţă, analizele concepţiei despre *dema* (zeităţi) ne apar revelatoare pentru două teme. Prima temă coincide cu preocupările de etnologie religioasă ale lui Jensen; a doua este tema obiectivării, o temă de axiologie şi istoria culturii, pentru care lucrările lui Jensen oferă pilde şi argumente, care ni se par deosebit de interesante şi convingătoare şi care se adaugă şi altor fapte de viaţă şi cultură specifice lumii primitive.

Jensen a declarat cu modestie că faptele pe care le-a studiat şi care l-au dus la reliefarea demelor nu erau necunoscute etnologilor înaintea lui. El a căutat însă să nu le lase ca fapte izolate, ci „să dea un sens manifestărilor religioase" — *(die religiösen Äusserungen als sinnvoll zu begreifen)* şi, mai ales — ceea ce îl apropie de punctul nostru de vedere — să le prezinte ca rezultate „ale confruntării omului cu anumite aspecte ale realităţii" [2]. Este deci vorba de o interpretare „sistemică" a faptelor de cultură şi totodată — lucrul trebuie subliniat — de o interpretare cu caracter istoric, deoarece Jensen, după cum vom marca la rîndul nostru, distinge foarte net viziunea arhaică despre lume de concepţiile religioase din aşa-numitele „culturi superioare" *(Hochkulturen)*.

Subliniem, totodată, prin redarea citatului despre confruntarea omului cu lumea, înrudirea dintre concepţia lui Jensen şi teoria noastră despre raportul existenţial, doctrinele existenţiale şi anexistenţiale, pentru că sînt destui de puţini

[1] Menţionăm îndeosebi *Hainuwele* (1939), *Mythos und Kultus der Naturvölkern* (1951).

[2] *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur* (ed. a II-a) Kolimammer, Stuttgart, 1966, p. 6.

etnologi care își pun astfel de probleme.

Firește, Jensen nu dezvoltă teoretic fenomenul raportului existențial sau al confruntării omului primitiv cu lumea, dar atît în lucrarea citată (ultima pregătită de autor înainte de moartea sa), cît și în alte lucrări, el subliniază acest raport existențial ca *rădăcină* a miturilor și cultelor primitive. Jensen ajunge și la o formulare grăitoare, deși fără explicații teoretice, prin care caracterizează viziunea despre lume *(Weltbild)* a paleocultivatorilor, ca o viziune de *acceptare existențială*. Arătînd rolul pe care îl joacă ritul călătoriei mortului la kiwai, Jensen descifrează sensul acestui rit: faptul că toți morții trebuie să pornească la o astfel de călătorie. Ceremonia urmărește să asigure mortului intrarea în împărăția morților, iar mitul, împreună cu cultul, au sensul global de a-l face pe fiece individ *„să accepte destinul omenirii:* de a fi muritor și totodată de a putea procrea" [1].

Jensen scrie textual că prin mit și cult „este afirmat sau acceptat destinul omenirii" *(das Schicksal der Menschheit wird bejaht)*. Exact același termen este folosit de Nietzsche ca hotărîtor pentru caracterizarea eticilor și viziunilor despre lume „sănătoase": *Lebensbejahung.*

Folosirea numelui unui gînditor modern, atît de profund și subtil cum a fost Nietzsche, pentru interpretarea unui mit primitiv n-are de ce să șocheze, din moment ce acceptăm egalitatea de sens a tuturor viziunilor despre lume, necesitatea descifrării atitudinilor față de lume, fie că ele au înfățișarea frustă a unui mit arhaic sau se prezintă cu eflorescența conceptuală a unei etici sau metafizici. După cum se știe, Nietzsche a denunțat cu violență sensul anexistențial, fuga de viață a doctrinelor etice ca budismul, stoicismul și mai ales creștinismul. Considerăm că lozinca lui despre „nevinovăția devenirii" și îndemnul la exaltarea dionisiacă a vieții — dar fără excesele amoralismului — relua și prelungea de fapt morala triumfătoare a Renașterii, împotriva oricărui pesimism. Pamfletele împotriva „purității" (Parsifal) și renegarea lui Schopenhauer ilustrează patima critică a lui Dionisos (cum se numea el însuși) împotriva oricărei forme, religioase sau atee, de pesimism.

Ceea ce relevă Jensen ca trăsătură dominantă a viziunii despre viață a paleocultivatorilor este „sanctificarea" existenței. Lumea *așa cum este* este „divină", nu pentru că

[1] Idem, p. 131.

a fost creată de o divinitate, ci pentru că este identică cu viața. Primitivii valorizează existența, realitatea așa cum este — și nu vor o alta. Deși dreptul și morala primitivă osîndesc crima, mitul beneficiază de exceptarea care se acordă acelui regn, în care totul s-a petrecut *anormal.* Dar această amoralitate (incest, crimă etc.) — „dincoace" sau înainte de bine și rău — își are o justificare *nu morală, ci existențială,* aproape în sens nietzschean. Indiferent de ceea ce și cum s-a întîmplat „la origini", indiferent de origina imorală a bunurilor culturale (furt, înșelăciune, șiretenie, răutatea și prostia multor eroi civilizatori) — ceea ce-i important este *valorizarea actuală a* vieții și culturii. Pentru primitivi „destinul actual al omenirii (...) a fost acceptat *(hingenommen)* în orice caz ca o realitate și afirmat *(bejaht)* ca atare" [1]. Repetarea prin mit și cult a crimei originare, a uciderii demei, nu se discută prin prisma juridică și morală, pentru „că este necesară întru menținerea existenței actuale" [2].

Poate că cititorul a sesizat un fel de analogie a mitului despre „zeitatea ucisă" cu mitul creștin. (Ceea ce nu-i de mirare, pentru că ideea jertfirii lui Isus n-a apărut pe teren gol.) Pentru a întări prima impresie de vagă asemănare, mi se pare sugestiv să redăm cuvintele zeității Satene (Ceram): „Voi pleca de la voi chiar astăzi și voi nu mă veți mai găsi pe pămînt. Numai cînd veți muri, mă veți revedea. Dar și atunci va trebui să purcedeți la o grea călătorie, înainte de a veni la mine".

Satene sau Muluc Satene este zeitatea născută dintr-o banană, odată cu apariția oamenilor și care domnește asupra lor. Am putea spune că ea prezintă o analogie cu Dumnezeul creștin. Nici ea, ca și acest Dumnezeu, nu poate împiedica uciderea lui Hainuwele. Dar aici se isprăvește „analogia". În timp ce creștinul aspiră la „viața veșnică" în „lumea de apoi", iar pentru a o dobîndi trebuie să împlinească canoanele moralei religioase, mitul ceramez nu cunoaște o „altă viață" ca răsplată pentru buna conduită de pe pămînt. Mortul trebuie să treacă printr-o „poartă", pentru a intra în regatul morților, dar fără să i se facă bilanțul „păcatelor". Iar viața din regatul morților, ca în toate documentele primitive ilustrative pentru această temă, nu-i „altă" viață, ci *prelungirea sau repetarea vieții de pe pămînt* — nici mai bună, nici mai rea.

[1] Idem, p. 125.
[2] Ibidem.

Caracterul a-moral al mitului despre Hainuwele iese în evidență atît prin lipsa oricărei pedepse pentru uciderea ei, cît și prin faptul că într-o variantă a mitului este frapant sensul existențial, a-moral: după uciderea fetei, părinții ei merg din casă în casă cu trupul neînsuflețit și spun: „Ați ucis-o, acum trebuie să o mîncați!" Evident, nici vorbă nu-i despre vreo pedeapsă rafinată, ci de o nouă exprimare a ideii că din trupul lui Hainuwele provine hrana.

Jensen arată că jertfele umane sau animale, vînătoarea de capete, războiul și vînătoarea alcătuiesc *un întreg*, care constituie o latură esențială a viziunii despre lume a paleocultivatorilor. Cealaltă latură o reprezintă miturile și cultele care se referă la dialectica viață-moarte-procreere. Corespunzător însemnătății pe care a avut-o de la originile umanității actul procreerii în legătură cu prima moarte, a fost firesc ca cea mai de seamă ceremonie să fie inițierea, acea ceremonie în care, ajungînd la maturitate sexuală, tînărul, prin repetarea morții și renașterii originare, mitice, pășește în „ordinea lumii care dăinuiește de atunci, de la evenimentul primordial" [1]. Prin ceremonia inițierii, adolescentul are trăirea fundamentală a necesității acceptării existențiale, pe dublul plan, social și spiritual, a integrării într-o ordine a lumii *(Seins-Ordnung)*, în care procrearea (viața) este precedată de moarte.

După reprezentările cerameze, adolescentul trebuie să treacă de la starea „paradisiacă" a copilăriei la situația-probă de a trece prin poartă la zeița morții. Totodată, această ceremonie dramatică simbolizează și rodnicia plantelor, a tuberculelor care trebuie să „moară", pentru a da noi roade.

Jensen a publicat în 1939 lucrarea *Hainuwele*, după numele tinerei fete în jurul căreia au fost făurite miturile de bază pe care le-a cunoscut autorul în insula Ceram (între Noua Guinee și Celebes). „Hainuwele" înseamnă „ramură de palmier"; acest mitologem l-a urmărit Jensen la marind-anim și la kiwai în Noua Guinee, la uitoto în America de sud și la indienii din sudul Californiei, la africanii pangwe și la populații din Rodezia. Deosebit de interesant și convingător este faptul că Jensen a urmărit *prelungirea* acestui mitologem în culturile antice: în misterele eleusine din Grecia, în aria iudeo-iraniană, în Mexico și Peru.

Mitul Hainuwele nu-i decît reprezentarea dramatică și verbală a chipului în care a apărut prima nucă de cocos. Unui anume Ameta i-a apărut în vis un bărbat, care l-a

[1] Idem, p. 134.

învățat să planteze nuca de cocos, pe care o găsise. Ameta a făcut întocmai și peste cîteva zile palmierul înflorea. Vrînd să taie florile, ca să-și prepare o băutură, s-a tăiat la deget. Picătura de sînge a căzut pe flori, iar după cîteva zile, din acest amestec s-a născut o fată, pe care a numit-o Hainuwele. Cu prilejul unor dansuri rituale, Hainuwele stătea în centrul dansului și împărțea tuturor, în fiece noapte, daruri din ce în ce mai prețioase. Invidioși și lacomi, oamenii hotărîră să o ucidă pe Hainuwele, aruncînd-o într-o groapă. Oamenii dansară apoi deasupra gropii, iar dimineața se duseră la culcare. Ameta o dezgroapă pe fată și îi taie cadavrul în bucăți, care se transformă în ceva ce nu existase pînă atunci: în tuberculi din care, de atunci, oamenii își trag hrana de bază.

În diferitele variante oceaniene, ca și în mituri din alte continente, Jensen a găsit drept miez mitologemul unei fete divine, care este ucisă sau se lasă ucisă, pentru ca din trupul ei să rodească tubercule. Jensen desprinde patru elemente de bază ale acestor mituri, care fundează viața de azi sau ordinea existențială a oamenilor de azi: moartea, rodirea plantei, luna și planta nutritivă. Nașterea, înmulțirea oamenilor, ca și a plantelor, este indisolubil legată de prima moarte. Dar sub tabloul antropomorfic și dramatic aflăm problemele vitale ale paleocultivatorilor: Jensen subliniază că pe primul plan al miturilor se află apariția cultivării pămîntului; aceste mituri și rituri „pot fi considerate ca fiind ecoul marilor prefaceri spirituale, care au însoțit descoperirea cultivării plantelor" [1].

Fără să poată pretinde o cronologizare obișnuită în istorie, Jensen precizează însă că astfel de mituri n-au putut apare decît odată cu paleocultivatorii, deoarece „miturile relatează aproape pretutindeni unde sînt povestite, că mai înainte oamenii se hrăneau cu alte fructe și că de-abia furtul a adus oamenilor grăunțele de cereale, care le erau rezervate ființelor din cer" [2]. De aceea, „în general, situăm aceste mituri în neoliticul timpuriu, poate chiar în mezolitic". Astăzi, tabloul exterior al acestei culturi ar putea fi descris cam în chipul următor: purtătorii ei se află în mod precumpănitor în spațiul tropical, adesea în păduri dese, cu o populație rară. Bogăția naturală de pe aceste meleaguri permite o hrană care cere puține eforturi; ea constă mai ales în fructele arborilor, în stare sălbatică, dar și sădiți de oameni: măduva palmierului sago, precum și a altor soiuri de pal-

[1] Idem, p. 17.
[2] Idem, p. 24.

mieri, mai ales a cocosului, bananei apoi tubercule ca taro, yami și batate, care sînt roadele arborilor cultivați. Un strat ulterior îl reprezintă cerealele. Populația trăiește în mari case comune, care adăpostesc grupuri mari de cîteva sute de persoane [1].

În mitologia antică, zeul ceresc de la care au fost furate semințele are o atitudine dușmănoasă față de oameni. Dar pe baza exemplelor date de Jensen, reiese că atitudinea zeității primitive este cu totul alta: în mit *apare firesc ca zeitatea să fie ucisă sau să se lase ucisă spre binele oamenilor*. Existența zeităților dema permit astfel o prețioasă caracterizare a sensului etic al religiei primitive; dema trebuie cu totul altfel înțeleasă decît „zeitatea care există în cer, în Olimp sau pe alte tărîmuri extramundane și care intervine în viața oamenilor lăudînd sau pedepsind" [2]. Spre deosebire de astfel de zeități, corespunzătoare unei mentalități care s-a obișnuit cu distanța incomensurabilă dintre divinitate și om, *dema se transformă ea însăși în plantele vitale pentru om*.

După cum subliniază Jensen, în cadrul cultelor, a sărbătorii sau ceremoniei considerate ca fiind cele mai importante pentru paleocultivatori, zeitatea este ucisă, ba chiar „adesea ea însăși îndeamnă să fie ucisă" [3]. Deși Jensen nu se oprește la raportul dintre acest fapt și structura socială a paleocultivatorilor, psihologia acestora este evidentă: nimic nu le apare mai firesc decît ca un om sau o zeitate *să se jertfească pentru colectivitate*. Mitul, după cum am arătat și cu alt prilej, dezvăluie concepțiile variate pe care le-au avut oamenii (din epocile în care au înflorit mitologiile) despre raporturile dintre ei, despre raporturile cu lumea și cu zeitățile, despre ceea ce le-a apărut ca *valori*. Miturile pe care le-a studiat și interpretat Jensen ilustrează în chip frapant o anumită viziune despre „ce-i mai important pentru om", de fapt, pentru cultivatori: apariția plantelor nutritive. Acest fapt decisiv pentru existența paleocultivatorilor a determinat atitudinea lor față de zeități, care nu putea fi alta decît cea pe care o aveau unii față de alții.

În viziunea primitivă, „sacrul" nu-i ceva excepțional decît prin capacitatea de a săvîrși, *la origini*, și numai la origini, ceea ce nu se mai poate realiza decît prin ceremonii, prin repetiție. Dar zeitățile, de fapt *duhuri lunare (Mondgeister)* după Jensen, nu sînt cîtuși de puțin situate într-o sferă a *puterii permanente* și a *miracolului permanent*, așa cum aceste calități li s-au atribuit divinităților din Sumer și Egipt, lui Jahve în Israel, lui Mohamed sau Dumnezeului Noului Testament. Demele au un rol modest, ele nu incarnează puterea infinită pe care le-au imaginat-o oamenii, pe măsură ce creștea alienarea. (S-ar putea spune că „statura" divinității, adică puterea, atributele „perfecției" ei, cresc proporțional cu alienarea socială și spirituală.) La marind-anim, dema Geb se află în centrul miturilor care relatează apariția bananei. Deși, după ce Geb le-a dăruit fructul care le asigură viața, oamenii s-au purtat prost cu el, Geb nu poate face nimic altceva decît să se prefacă în lună și să se refugieze în cer. Să ne imaginăm o clipă că citim o „Geneză", în care Adam se poartă urît cu Jehova, făcîndu-l să dezerteze!

În viziunea paleocultivatorilor, Geb nu pedepsește (de fapt: nu poate pedepsi!) pe nimeni. Nici urmă de resentiment sau răzbunare: el se identifică cu banana și cu o grupă totemică; această grupă „se simte legată prin puteri comune cu toate lucrurile din realitate care joacă vreun rol în miturile despre Geb" [1]. Acestea sînt în primul rînd banana, luna, peștii, și furnicile, create de o rudă a lui Geb. În miturile culese de către Wirz, Geb apare într-o postură jalnică: este urît, trupul lui este acoperit cu raci, niște fete îl dezgroapă din nisip; bărbații își permit să-l siluiască și să-l închidă ca pe un prizonier, pînă cînd reușește să fugă pe acoperiș și de acolo în cer.

Un mit important despre apariția nucii de cocos arată că ea se datorează capului tăiat al demei Jawi, fiul unui șarpe. Cultul și mitul Majo se rotesc în jurul unei femei sau fete care fuge de la locul ceremoniei cu fiul ei și ajunge într-un sat, unde bărbații și băieții îi maltratează și apoi îi ucid. Cultul Majo are drept scop să facă palmierii roditori.

Oricît ar părea de curios, din punctul european de vedere, acestor deme, care sînt prețuite ca eroi civilizatori, nu li se aduce nici un fel de adorație sau jertfă. Ceea ce-i obsedant, atît pentru paleocultivatori, cît și pentru alte populații primitive, este săvîrșirea sau repetarea ceremonială, magică, a chipului în care au apărut tuberculele, bananele, nucile de cocos, primul porc sau vînătoarea. Pentru că, după cum subliniază Jensen, vînătoarea nu-i ceva de la sine înțeles: ea a fost introdusă de o ființă mitică.

---

[1] Ad. Jensen, *Die mythische Weltbetrachtung der alten Pflanzenvölker* (Eranos Jahrbuch, 1949).
[2] *Die getötete Gottheit, op. cit.*, p. 9.
[3] *Die mythische Weltbetrachtung, op. cit.*, p. 428.

[1] Idem, p. 28.

La marind, băieţii care urmează să fie iniţiaţi în taina apariţiei primelor bunuri culturale trebuie să lepede, pentru ceremonie, orice veşmînt sau podoabă, tocmai pentru a marca *lipsa* oricărui bun în perioada pre-demică. Ei n-au voie nici să mănînce, pentru că hrana a fost de-abia fapta demei.

Marind, ca şi alte populaţii primitive, sînt deci foarte conştienţi de tot ce „datorează" demei, care *lăsîndu-se ucisă, asigură existenţa oamenilor*. Reprezentările despre moarte şi procreaţie, lună şi plantă, etc. îşi află expresia în culte secrete, jertfirea de porci, orgii sexuale cu caracter magic, vînătoare de capete şi canibalism. Toate acestea sînt considerate ca *mijloace* de asigurare a existenţei şi ele sînt *în mîna omului*. De aceea nu poate să ne mire lipsa oricărui semn de respect, adoraţie, jertfă, asceză şi alte forme de autochinuire: pentru că dema, prin propria sa jertfire a asigurat, odată pentru totdeauna, existenţa oamenilor. Nici una din populaţiile la care s-au studiat miturile şi cultele nu se simt dependente de o voinţă divină în prezent sau viitor şi ca atare nu resimt teamă. Nu mai există „o lume a sacrului", căci din miturile despre dema reiese că numai oamenii au fost şi sînt cei care reactualizează ritual faptele mitice. „Este hotărîtor faptul că în viaţa lor spirituală nu aflăm nici o singură trăsătură care să sugereze existenţa vreunei alte lumi decît cea zugrăvită" [1].

Într-un paragraf anume, Jensen se ocupă de „sensul jertfei". Este o reinterpretare convingătoare, pentru că, credincios principiului metodologic de a integra diferitele fenomene sociale şi spirituale în întregul vieţii sau culturii primitive, Jensen arată că la paleocultivatori nu există „jertfele" din alte religii. (Am preciza: jertfele în oameni, sclavi, vite, anume băuturi etc.).

Faptul că însăşi zeitatea este ucisă, dă jertfei un cu totul alt sens decît cel pe care îl acordăm de obicei acestui cuvînt. *Nu se dă nimic drept jertfă zeităţii*, grupul care realizează reprezentarea dramatică nu renunţă la nimic în favoarea zeităţii. Sensul cultului, al sărbătorii sau al reprezentării festive este doar de a *re-aminti* sau *re-actualiza* prima crimă, prima moarte, pentru că această reactualizare asigură existenţa grupului. Nu o jertfă, cum i se aduce lui Zeus, ci reprezentarea dramatică a morţii, de fapt a uciderii zeităţii, a legăturii dintre moarte-viaţă (rodnicie). „Acestei zeităţi nu-i nevoie să i se aducă daruri — acest sens este derivat şi n-a putut veni decît tîrziu." [2] Cultul are totodată menire educativă, el trebuie să sădească în mintea tinerilor iniţiaţi sensul existenţial al morţii şi procreaţiei, căci de cele mai deseori, cu prilejul acestei ceremonii li se destăinuie adolescenţilor misterul procreării.

[1] Idem, p. 38—39.
[2] Idem, p. 126.

La populaţiile la care este „jertfit" un porc, Jensen a aflat că în fapt animalul este identificat cu zeitatea lunară. Cel mai limpede reiese aceasta la kiwai. Totodată, importanţa deosebită care revine porcului în aceste culte sugerează ideea că în aceste culturi porcul a devenit primul animal domestic. La nitoto din America de sud, tapirul, care se aseamănă cu porcul, apare în rolul lui. Iar în misterele eleusine, porcul apare pe primul plan, deşi nu era cel mai însemnat animal domestic.

Mişcări mesianice

Max Weber, arătînd importanţa influenţei sociale, „determinată de politică şi economie, asupra moralei religioase", ţinea să sublinieze că trebuie studiat „înainte de toate, conţinuturile vestirii şi ale promisiunii". Alăturîndu-se acestui deziderat, sociologul şi etnologul englez Michael Banton observă că în studierea mişcărilor religioase protestatare ale populaţiilor primitive, „cei care preferă o interpretare politică reprezintă adesea aceste mişcări ca fiind mai coerente decît sînt în realitate". Făcînd aceste rezerve, Banton ajunge însă la concluzii asemănătoare, în esenţa lor, celor pe care le-au marcat Lanternari, Mühlmann şi Worsley. Astfel, în legătură cu mişcarea iniţiată în Congo belgian, în 1921, de către Simon Kimbangu, care începuse prin a fi doar un interpret al bibliei, Banton arată că în 1958, deci cu 37 de ani mai tîrziu, „60 000 de persoane aparţineau organizaţiei ilegale cunoscută pe atunci sub denumirea « Biserica lui Isus Cristos pe pămînt, după Simon Kimbangu »" [1].

După mişcările de răzvrătire din 1959 împotriva administraţiei belgiene, numărul adepţilor lui Kimbagu a crescut pînă la 100 000. În 1960, această mişcare iniţiată de un om care nu pretindea decît să tămăduiască bolnavii devenise un partid politic. „Puţine mişcări africane arată atît de bine (...) cum forţele politice dau naştere unor activităţi şi credinţe religioase." [2] În alte mişcări, ca de pildă, mişcarea „amica-

[1] M. Banton, *Sociologie des relations raciales*, Payot, Paris, 1971, p. 214.
[2] Ibidem.

listă", creată de către Matswa, discipolii nici nu-l văzuse măcar vreodată pe profet și totuși acesta a devenit „un simbol al rezistenței politice" (Balandier).

Aceste două mișcări mai sus-menționate, ca și altele similare, au fost prelungiri ale unor răzvrătiri anticolonialiste de veche tradiție. „Unele răzvrătiri n-aveau drept scop decît redobîndirea modului de viață tradițional, dar cultele profetice erau, în general, îndreptate spre viitor." [1] Deși mișcările profetice n-au fost totdeauna axate în jurul unor personalități, fondatorii lor fiind destul de șterși, ei au căpătat totuși o valoare simbolică: eliberarea națională, ostilitate anticolonialistă, speranțe într-o nouă ordine socială, în care să piară exploatarea și asuprirea albilor. Un profet african din Nyassaland sintetiza astfel crezul lui și al adepților: „Misionarii, guvernul și companiile care cîștigă bani, alcătuiesc împreună una și aceeași autoritate (...). Viața acestor trei corpuri reunite între ele este alcătuită din impostură, dispreț și furt." [2] Observatori numeroși au constatat că membrii mișcărilor mesianice nutreau ostilitate doar față de instituțiile guvernelor britanice, franceze, belgiene etc., iar nu împotriva poporului englez sau francez.

Peter Worsley a scris un studiu substanțial despre mișcările milenariste din Melanezia, arătînd de la început că lucrarea lui se înscrie în numărul crescînd al cercetărilor din ultimele decenii ale acestui fenomen. Pentru Worsley, mișcările milenariste sînt acelea în care „este așteptată sau profetizată iminența schimbărilor radicale și supranaturale a ordinii sociale, ceea ce îi face pe aderenții la aceste mișcări să se organizeze și să acționeze în vederea acestui eveniment" [3]. În Melanezia, aceste mișcări au dat și dau de furcă administrației europene, întrucît mișcările milenariste nu se reduc la „cargo cult" — credința că în curînd vor veni vase, care vor aduce populației bunurile materiale de care duc lipsă. Căci printre măsurile de organizare ale milenariștilor se află nu numai crearea unor piste de aterizare pentru avioanele visate dar și sfidarea ordinelor date de către europeni, întreruperea lucrului etc. Europenii au înțeles foarte bine că mișcările milenariste nu sînt elucubrații inofensive, ci au un miez social anticolonialist.

---

[1] Idem, p. 216.
[2] După Shepperson și Price, 1958, apud Banton, *op. cit.*, p. 221.
[3] Peter Worsley, *Mișcările milenariste în Melanezia*, 1957 (în *Anthropologie religieuse*), p. 172—173.

În 1932, un anume Pako, vestind sosirea unor vase cu alimente (cargo cult) profetiza că indigenii vor deveni egali cu albii. Pako și aderenții lui cereau abolirea bogăției și magiei, precum și participarea femeilor la ceremoniile de inițiere. Deși autoritățile europene l-au exilat pe Pako, mișcarea a persistat, propunîndu-și, printre alte obiective, atacarea europenilor.

Worsley arată că milenarismul a fost semnalat de către etnografi curînd după instalarea colonialiștilor europeni, începînd din 1885. În ultimele decenii, apar anual studii și rapoarte referitoare la diferite culte cu caracter revendicativ și anticolonialist sub formă milenaristă. Compararea diferitelor culte arată, după Worsley, un „tip pasiv", în care domină cultele ancestrale și un tip activ. În cultul taro, descris de F. E. Williamson (1928), elementul tradițional — dobîndirea unei abundențe a plantei alimentare taro — este cumpănit de funcția socială integratoare a mișcării.

Cultul taro face tranziția spre cultele de tipul „Regula marșului" (*Marching Rule*), apărut în insulele Salomon și în care sînt net vizibile elementele organizării politice: planuri pentru îmbunătățirea vieții indigenilor, instaurarea unor tribunale noneuropene, revendicarea sporirii salariilor pentru cei care muncesc pentru albi. În acest cult, „rolul mișcării milenariste este redus la minimum; rezultatele trebuie să fie obținute aici și acum prin organizarea oamenilor".

Mișcarea „marșului" a dus aproape la desființarea muncii pe plantațiile colonialiștilor, care au ajuns să creadă că „marching" ar fi o deformare a cuvîntului „marxist"... De fapt, numele mișcării pare să fi derivat din cuvîntul „ariari", care înseamnă „frate". Mișcarea „marșului" a crescut continuu între 1945—1947, în ciuda arestărilor, căci liderii arestați organizau noi centre în zonele unde erau deportați.

Pe baza unor astfel de fapte și evenimente politice grăitoare, Worsley respinge interpretarea pur religioasă, avînd caracter paseist sau evazionist. Etnologul englez arată vivacitatea și tenacitatea unor mișcări din Espiritu-Santo, Biak, Malaita; ele se întind pe o perioadă de jumătate de veac (1908—1957) și „în fazele lor ultime, temele politice se exprimă din ce în ce mai mult": contra oricărui control străin (japonez sau olandez, indonezian sau chinez), refuzul de a munci pentru europeni, revendicări de ordin economic și social. În 1943, Ralph Linton credea că mișcările milenariste reprezintă „o fugă irațională în afara realității"; istoria frămîntată a ultimelor decenii în Melanezia a dezmințit o astfel de caracterizare.

De la mirajul vasului european, care va aduce mărfuri, la revendicări precise economice și social-politice este o distanță apreciabilă. Mișcările milenariste au sudat grupe sociale care pînă atunci erau disparate, unind triburi care se dușmăneau! Așa, de pildă, la Biak, mișcarea Mansren a dus la părăsirea satelor izolate pentru aglomerări vaste de zeci de mii de oameni. Acestea au fost condiții *noi*, care au depășit structura clanică și tribală tradițională, favorizînd apariția unor lideri aflați în fruntea unei organizații *supratribale*.

În ce privește aspectul moral-religios, s-a constatat apariția unor noi coduri morale și reinterpretarea creștinismului, propovăduit de către misionari, în spiritul unei atitudini generale antieuropene. În ciuda faptului că mișcările milenariste continuau să vehiculeze elemente magico-religioase arhaice sau sfîrșeau prin a amîna „sosirea mileniului", în ciuda și a altor contradicții, Worsley constată că „aceste mișcări sînt frecvente mai ales acolo unde deosebirea dintre dominatori și dominați în caste, clase și uneori în naționalități diferite sînt mai marcate" [1]. Cea mai tranșantă deosebire — aceea dintre colonialiști și populația indigenă — apare ca fiind cauza primă a mișcărilor milenariste. Colonialiștii determină astfel, în felul lor, germenii mișcărilor politice naționale, anticolonialiste. Max Gluckman a arătat că mîna de lucru africană și proprietarii minelor „fac parte din același cîmp social", dar desemnînd un antagonism care împinge spre organizarea politică.

Cît de puternic poate reflecta mitul istoria, actualitatea, problemele sociale contemporane, ne-o dovedesc deci convingător miturile reelaborate și integrate în mișcările mesianice, în ansamblul cultelor și riturilor prin care diferite populații și-au canalizat ostilitatea împotriva colonialismului. În cartea sa bogată în fapte, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Vittorio Lanternari, profesor de etnologie la Universitatea din Roma, a dat numeroase pilde de astfel de mituri mesianice sau milenariste, în care accentul cade nu pe trecutul mitic, atemporal, ci pe năzuințele social-politice și etice *actuale* ale acestor populații, fie ele din Africa, Melanezia sau Indochina. Aceste manifestări de „religie populară" reprezintă un protest ideologic, în „haină religioasă", care adesea însoțește formele politice de boicotaj și sabotaj economic antieuropean și de organizare a luptelor anticolonialiste. Creștinizarea, cu principiile ei pacificatoare, n-a putut

[1] Idem, p. 178.

înăbuși nici fondul străvechi al credințelor „păgîne", nici mișcările de protest, lupta pentru o viață omenească.

În cadrul unor asociații menite să aducă „mîntuirea", apărarea împotriva colonizatorilor, s-au împletit revoltele politice și „actualizarea" unor mituri străvechi. Astfel în provincia Kasai (Africa), bashilele au constituit asociația secretă a șarpelui, care a aflat în mitul omului-șarpe un panaceu împotriva forțelor ostile: „astfel se dezvoltă un nou mit, fățiș anti-european. Din șarpe, după acest mit, urmau să se nască mai mulți profeți sau mîntuitori, care vor lupta împotriva națiunii stăpînitoare și îi va izgoni pe albi din țară" [1].

După cum arată Lanternari, în general, mitul despre sfîrșitul și regenerarea lumii, împletit cu mitul izgonirii albilor, stă la baza unei mulțimi de culte profetice ale eliberării politice. La populațiile indigene din Brazilia, ciocnirea cu albii mai generează și astăzi mișcări profetice. La tuana, care trăiesc în junglă și pe malurile Amazonului, au fost înregistrate mișcări profetice încă de la începutul veacului XX, în valuri succesive. Ele se cristalizau și se cristalizează în jurul unor vizionari, care primesc de la eroii mitici ai religiei tradiționale misiunea de a profetiza expulzarea albilor *(civilizados)*.

La triburile tupi-guarani există mișcări mesianice consemnate încă din veacul XV (Métraux). Aceste mișcări se nutreau din mirajul descoperirii „Țării fără suferințe", miraj care îi făcea pe indieni să abandoneze cultivarea pămîntului și să plece în căutarea acestei țări mirifice. Importantă este prezența mitului în aceste mișcări: „Mitologia era, într-adevăr, aceea care oferea băștinașilor modelul paradisului pe care îl idolatrizau. Mitologiile tupi-guarani și araucane cuprind descrieri seducătoare ale «Pămîntului fără suferințe», unde s-a retras primul strămoș sau Eroul civilizator (...). Pe acest pămînt vor ajunge (...) oamenii de rînd, dacă vor face dovadă de curaj și tenacitate" [2].

Astfel se conjugă mitul originilor și setea de viață, determinată de criza prin care trec popoarele care au fost sau mai sînt pradă oprimării.

Faptul că printre manifestările de mesianism tribal s-a aflat fenomenul „căutării paradisului" ne obligă să-l confruntăm cu ceea ce am indicat ca trăsătură de bază a viziunii despre lume: înrădăcinarea existențială sau valorizarea *acestei* lumi. Fenomenul pe care l-a descoperit etnologul

[1] Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris, 1962, p. 23.
[2] Idem, p. 185.

brazilian C. Nimuendaju în 1912 — întîlnirea unui grup de indieni guarani, în apropiere de Sao Paulo, care plecaseră în căutarea paradisului — a fost cercetat de Métraux, Egon Schaden și alții. Nimuendaju a constatat că migrațiile indienilor guarani dăinuiau de patru veacuri; el a subliniat că ideea centrală a acestui mit al paradisului pierdut nu-i o influență creștină și înclină să considere fenomenul ca o expresie a pesimismului acestor indieni. Unul dintre informatorii lui lega obsesia căutării paradisului de mitul despre sfîrșitul lumii. „Astăzi pămîntul este bătrîn și neamul nostru nu se va mai înmulți. Ne vom revedea morții, va dispare întunericul, ne vor atinge liliecii și noi toți cei care ne mai aflăm pe pămînt ne vom găsi sfîrșitul". Etnologul brazilian consideră că pesimismul guarani este unul din efectele cuceririi portugheze, ale terorii și mizeriei. Fără să nege rolul acestor condiții istorice concrete în declanșarea mitului paradisiac, Eliade arată însă că nu trebuie uitată credința generală la primitivi despre degradarea universului, care trebuie reînnoit. Sfîrșitul lumii nu ar fi deci o expresie a pesimismului, ci dimpotrivă a convingerii că prin mit și ritual se poate reînnoi *această* lume.[1]

Eliade subliniază și o altă trăsătură a mitului paradisiac la guarani, trăsătură, care, după noi, luminează încă o dată a-moralismul folclorului primitiv, în opoziție cu concepția iudeo-creștină despre „păcat": „Contrar unei credințe foarte răspîndite, împărtășită în mod egal de către iudaism și creștinism, [la guarani] sfîrșitul lumii nu decurge din păcatele umanității" [2].

Am vrea să adăugăm că această constatare se integrează în concepția primitivă despre „păcatul mecanic", așa cum rezultă ea din documentata lucrare a lui Pettazzoni, *Confesiunea păcatelor*. Primitivii nu cred, decît foarte rar, că divinitatea are dreptul să-i judece și să-i pedepsească; aceasta ar veni de altfel în contradicție cu concepția lor despre *deus otiosus*, despre zeitatea supremă care s-a retras din treburile lumii și căreia îi este indiferent ce fac sau nu fac oamenii. Cazurile de credință în intervenția divinității prin pedeapsă — cazuri citate de John Mbiti *(Afrikanische Religion)* — sînt prea rare și în general semnificative pentru societăți mai complexe. În general, după cum reiese din analiza clasică pe care a făcut-o Frazer modificărilor suferite de folclorul primitiv în Vechiul Testament, ideea pedepsei și recompensei

[1] M. Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963, p. 71 și urm.
[2] M. Eliade, *La nostalgie des origines*, *op. cit.*, p. 209—210.

morale în cealaltă viață pentru păcate săvîrșite pe această lume este o ideologie specifică a societății sclavagiste. (Nietzsche și Westermarck au adus argumente în același sens.)

Comentînd documentele aduse de către Schaden, Eliade arată că deși diferitele triburi guarani își imaginează în chip diferit sfîrșitul lumii (conflagrație, incendiu cosmic, monștrii care vor devora lumea), *soluția* pe care au adoptat-o aceste diferite triburi este, în linii generale, una și aceeași: nu resemnare, nu așteptarea morții pentru o fericire spirituală în „altă lume", ci *căutarea paradisului pe acest pămînt*. Nimuendaju sublinia că guaranii vorbesc despre necesitatea descoperirii „Pămîntului-fără-rele". Nandeva numesc paradisul „pămîntul unde te poți ascunde". Și la celelalte triburi, paradisul este un *loc privilegiat*, *real* și care poate fi căutat și găsit pe pămînt. În concluzie, „paradisul pe care îl caută este Lumea restaurată (...). « Pămîntul-fără-rele » există aici pe pămînt (...); este greu de găsit, dar se află pe pămîntul acesta (...). « Pămîntul-fără-rele » nu aparține lumii de dincolo" [1]. Scopul guaranilor nu este dobîndirea unei vieți spirituale: „Acest paradis nu este de natură spirituală" [2]. Deși din informațiile date lui Egon Schaden de către un șaman mbüa, insula paradisiacă se aseamănă cu cerul, noțiunea primitivă nu are notațiile creștine — transcendență, beatitudine spirituală sub oblăduirea Domnului etc. Acest cer pe care îl rîvnesc mbüa este o grădină bogată în vînat și fructe, unde oamenii își continuă *viața terestră* „la cel mai înalt nivel".

3 GÎNDIREA ARHAICĂ ȘI SENSUL EI EXISTENȚIAL

Structură și sens în mit

Jan de Vries a scris o carte substanțială despre istoria interpretărilor mitului [3]. Cine nu-i predispus spre scepticism sau chiar nihilism, va reține din fiece teorie — de la Max

[1] Idem, p. 212.
[2] Idem, p. 213.
[3] Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologia*, Karl Alber-Verlag, Freiburg — München, 1961.

Müller pînă la Leach—mai multe sau mai puţine elemente valabile, fără teamă de „ecletism". De aceea propunem valorificarea atît a părerilor lui Malinowski (numai în ce priveşte mitul), cît şi ale cercetărilor lui Pettazzoni, Eliade, Lévi-Strauss şi Dumézil.

În *Mit şi cultură* am încercat să arătăm mai pe larg chipul în care mitul este un receptacol pentru mai multe funcţii existenţiale (funcţia socială în diferite societăţi, primitive şi evoluate, funcţia magico-religioasă, funcţia etică [normativă] şi cea axiologică, funcţia estetică, funcţia de cunoaştere a naturii, societăţii şi omului).

Astăzi etnologii merg spre o abordare multidisciplinară a mitului. Fără să neglijăm deosebirile dintre teoria lui Dumézil şi cea a lui Lévi-Strauss sau a lui Leach, trebuie să le considerăm ca deosebiri de perspectivă. Totodată să subliniem faptul că fiecare din autori refuză să trateze un mit izolat şi înţelege să studieze un corpus de mituri, ţinînd seama de variantele izvorîte din acelaşi model. Într-adevăr, Lévi-Strauss afirmă: „Dacă miturile au un sens, acesta nu poate să fie în elementele izolate care intră în alcătuirea lor, ci în chipul în care aceste elemente se află combinate" (1958). Faptul că Lévi-Strauss este interesat mai curînd de chipul în care se îmbină şi se transformă mitemele, nu l-a făcut să *neglijeze sensul* mitului [1]. În această perspectivă, cea mai direct legată de problematica noastră este teza lui Lévi-Strauss despre *funcţia mediatizării*, între elemente opuse, a mitului. Dumézil este preocupat, în primul rînd, de caracterul ideologic al structurilor de gîndire (indo-europeană), în timp ce Lévi-Strauss şi Leach caută raporturile dintre structura mitului şi structura spiritului. Dar dacă facem abstracţie de unele elemente teoretice hiperraţionaliste a acestor ultimi doi autori, care nu se interesează *în principiu* (pentru că în fapt o fac!) de sensul mitului şi dacă îmbină *rezultatele* analizei structurale cu cele istorico-funcţionale a lui Dumézil, înţelegerea mitului nu are decît de cîştigat.

În primul rînd, ni se pare că trebuie depăşită — şi în această problemă — falsa părere care atribuie istorismului o repulsie sau un dezinteres pentru structuri. Orice teorie, orice încercare de a afla legi generale, nu poate să nu implice *universalitatea* unor structuri constante, a unor raporturi oricînd descifrabile (om — natură, om — societate, om — valori). Istorismul nu cere decît completarea dezvăluirii structurilor (sociale, ideologice) cu *analiza funcţionării şi valorizării lor concrete în timp şi spaţiu.*

[1] Vezi mai sus, Partea a II-a, cap. 4.

Etnografii au constatat de mult *asemănarea* miturilor culese de la populaţii foarte variate şi din foarte depărtate colţuri ale lumii, pentru ca să se mai poată vorbi despre difuzare şi influenţe. *Universalitatea* miturilor despre origini (fie cosmogonice, fie sociale, culturale, avînd ca protagonist pe eroul civilizator) despre originea familiei, a morţii etc. cere însă o explicaţie, pe care nu o putea da simpla acumulare, expunere şi categorisire a miturilor (Krappe, *Geneza miturilor*, 1930). Pătrunzînd în structura lor, etnologia contemporană, chiar la Lévi-Strauss, nu poate însă evita şi întrebările despre *sensul* lor. Lévi-Strauss, cu tot intelectualismul lui frapant (în teoria gîndirii primitive), care, *în principiu*, dar nu în fapt, vrea să ignore *dimensiunea trăirii (la dimension du vécu)* recunoaşte *prezenţa experienţei vieţii* în mit, ceea ce contrazice teza după care mitul ar fi o pură şi inexplicabilă creaţie mentală: „Pentru ca un mit să se nască în gîndire şi să genereze, la rîndul lui, alte mituri, trebuie şi este suficient ca *o primă opoziţie să se injecteze în experienţă*, după care alte opoziţii vor fi introduse la rîndul lor". Iar Leach afirmă că în toate sistemele mitice aflăm discriminări binare între: uman-supraumam, muritor-nemuritor, mascul-femelă, legitim-nelegitim, bine-rău etc." Se pot adăuga şi alte opoziţii; să ne gîndim, de pildă, la aceea dintre sacru — profan sau normal — insolit, asupra cărora au insistat pe drept Durkheim şi Lévy-Bruhl.

Ceea ce vrem să subliniem, în contextul nostru tematic, este faptul că atît din categoriile citate de Leach, cît şi din citatul din Lévi-Strauss reiese *primatul experienţei umane*, *primatul nevoilor existenţiale.* Şi Lévi-Strauss foloseşte acest termen de experienţă, la fel şi Edmund Leach, atunci cînd acesta scrie că „opoziţiile viu—mort, mascul—femelă, partener sexual disponibil — partener sexual nedisponibil—constituie în chip universal cele mai importante perechi de opoziţii fundamentale din întreaga experienţă umană" (1971). Indiferent de faptul că „la început au fost opoziţiile" — teorie intelectualistă — sau că vom dovedi că la început a fost trăirea unor necesităţi economice, sociale, juridice, etice sau religioase (Leach) — important este faptul că atenţia pentru analiza structurală a unui corpus de mituri nu exclude cîtuşi de puţin *sesizarea sensului*, adică *a funcţiei şi valorizării* în mituri. În ceea ce priveşte abordarea lui Dumézil, Bromberger scrie: „Dumézil nu se mulţumeşte să compare

miturile între ele, ci apropie conținutul mitic de cel al ritualurilor, al instituțiilor sociale, politice etc.", folosind noțiunea de *omologie* între structurile sociale și structurile spirituale. El folosește însă în mod explicit, după cum se știe, noțiunea de *funcție*: funcția magică și juridică, funcția războinică și funcția abundenței.

Dumézil este preocupat de mitologia indo-europeană, nu de mitologia primitivă. Etnologia este aceea care ne oferă atît experiențele din care rezultă, după cum scrie Lévi-Strauss, opozițiile universale, dar și experiențele specifice societăților arhaice. (După cum vom încerca să arătăm în altă lucrare, aceste experiențe, trăiri, credințe, iluzii, idealuri, din care se nutrește *viziunea despre lume* în liniile ei esențiale, se *prelungesc* în culturile populare sau tradiționale de-a lungul istoriei culturii antice, medievale, moderne și contemporane).

Mitul prezintă deci un deosebit interes pentru filosofie pentru că oferă materialul concret pe care trebuie să se sprijine nu numai o teorie a „formelor simbolice" (Cassirer), dar și o explicație a gîndirii primitive. Aceste probleme sînt totodată probleme de bază în două discipline filosofice: în *istoria gîndirii* (preferăm acest termen, care este mai larg decît cel de istoria filosofiei, decît să datăm istoria filosofiei de la societățile arhaice; „filosofia" a fost o formă *sistematizată, elaborată* și *raționalizată*, tardivă, a gîndirii) și în al doilea rînd în *axiologie*. Căci din punct de vedere filosofic, opoziții ca muritor-nemuritor, permis—interzis, individual—colectiv și mai ales *bine-rău*, alcătuiesc cheia de boltă a valorizării, a „rațiunii practice" a umanității primitive.

„În aceste condiții", scrie un etnolog care se apropie de problematica istoriei și teoriei culturii, „funcția latentă a mitului este nu numai aceea de a exprima contradicțiile primare, insolubile (pe cale) rațională, ci și pe aceea de a arunca o punte între acești doi poli antinomici prin introducerea unei categorii mediatoare". Introducînd și folosind noțiunea de *mit—categorie mediatoare*, afirmînd că „mitul tinde spre medierea progresivă a opozițiilor", Lévi-Strauss a făcut de fapt joncțiunea necesară între *analiză structurală și abordare funcțională*. Mitul nu mai apare atunci nici ca gratuit, nici ca un „dat" inexplicabil al gîndirii umane. Prin *teoria funcției mediatoare* a mitului, Lévi-Strauss își depășește propria concepție intelectualist-spiritualistă despre mit, deoarece *îl ancorează* în viață, în practică. Opozițiile pe care vrea

[1] Bromberger, în *Éléments II, op. cit.*, p. 258.

să le medieze sau să le „rezolve" dialectic mitul printr-o sinteză, de unde răsar dacă nu din viață, iar nu din structura spiritului? Nu există nici o opoziție de care se ocupă „*Mitologicele*" lui Lévi-Strauss, care să nu redea o problemă de viață, indiferent că mitul uneori se mulțumește să enunțe opoziția mascul-femelă, să „explice" originea opoziției sau să afle medieri pentru opoziții care neliniștesc gîndirea primitivă. Medierea opozițiilor se vădește a fi *o nevoie spirituală*. În lumina acestei constatări obiective, poate fi revăzută și reevaluată acea parte din teoria lui Lévy-Bruhl, care pe baza a numeroase fapte, a accentuat (și totodată exagerat) „legea participării" în concepția primitivă, convingerea după care un om poate fi totodată și cangur, strămoșul a putut fi o rocă etc. Această *latură* a gîndirii primitive este reală, dar ea nu ne apare ca o lege dominantă (atît de dominantă pentru Lévy-Bruhl, încît anulează opozițiile). Ca în orice misticism se vădește și la primitivi o *nevoie de indentificare* — nu cu Dumnezeu, ci cu totemul, cu clanul, cu natura. De fapt, această identitate este afirmată, iar afirmația izvorăște din nevoia de autoconvingere. Și *repetiția* sau repetarea — atît în natură, cît și în general — este o expresie a nevoii de certitudine și securitate. Riturile și miturile, după cum au arătat Petazzoni, Leemo, Eliade etc. „recreează", repetă actul inițial al *instaurării ordinei*. Lévi-Strauss include printre opoziții ordinea — dezordinea, dar ea joacă un prea mare *rol existențial*, pentru ca să o considerăm „oarecare". Ea este primară. Desigur că nu există o „mentalitate primitivă" (Lévy-Bruhl) și o „conștiință mitică" (Cassirer), care ar despărți ca un prag gîndirea primitivă de cea civilizată. P. M. Schuhl a arătat cît de mult s-a prelungit gîndirea mitică în logosul grec [1].

Latura *clasificatoare* a gîndirii primitive (Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss) luată în sine este, firește, o dovadă a universalității capacităților logice ale spiritului uman. Dar psihologia ne învață că întotdeauna există o *motivație* la rădăcinile unui fel de a gîndi sau altul. La primitivi, la copii sau la omul matur, clasificarea — ca și curiozitatea în general — izvorăște din *nevoia de orientare*. Bogăția de termeni pentru distingerea speciilor de plante, animale, distincții topografice etc. care au fost interpretate de către unii doar în sens negativ (neputința abstractizării) ilustrează în primul rînd răspunsul sau efortul gîndirii în fața hățișului confuz, indis-

[1] Cf. P. M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, P.U.F., Paris, 1936, p. 193.

tinct, dezorientant, pe care îl reprezintă natura ca întreg nediferențiat. *Spiritul analitic*, ca moment indispensabil al gîndirii, n-a așteptat veacurile XVII–XVIII (Engels), ci s-a manifestat în culturile cele mai fruste.

Godelier, care a lucrat mulți ani alături de Lévi-Strauss, dar care a luat totodată distanță critică față de unele teze ale acestuia, subliniază că în ce privește interpretarea miturilor indiene din America de Sud, el „a scos în evidență cu o precizie minuțioasă toate elementele realității ecologice, economice și sociale care sînt *transpuse* în aceste mituri și care fac ca aceste mituri să fie gîndirea oamenilor care trăiesc în raporturi materiale și sociale determinate"[1].

Încă din „uvertura" la cartea sa „*Le cru et le cuit*", Lévi-Strauss subliniază că pentru el mitul nu are o structură stabilă și bine determinată, „deoarece aceasta ar implica o cunoaștere exhaustivă a miturilor (...). Această ambiție ar fi chiar lipsită de sens, întrucît este vorba de o realitate în mișcare, care este neîncetat supusă atingerilor trecutului, care o ruinează, și viitorului, care o schimbă"[2]. Mitul, deși este o cristalizare, o obiectivare a gîndirii, nu trebuie conceput ca o entitate *izolată* de viață, căci pentru a înțelege mitologia „revendicăm folosirea oricărei manifestări a activității *mentale sau sociale* (subl. n. C.I.G.) a populațiilor studiate, ceea ce, după cum va reieși în cursul analizei, permite completarea mitului sau luminarea lui"[3]. Lévi-Strauss consideră că l-au înțeles cu totul greșit cei care cred că analiza structurală a logicii mitului ar îndepărta etnografia de „adevăratele ei sarcini, care constă în studiul societăților concrete și a problemelor pe care le pun [acestor societăți] raporturile dintre indivizi și grupe, din triplul punct de vedere: social, politic și economic"[4].

Așa cum în *Structurile elementare ale rudeniei*, Lévi-Srauss a căutat, sub diversitatea amețitoare a regulilor de căsătorie, un mic număr de principii ca sistem semnificant, tot astfel analiza structurală a unor mituri, depărtate în spațiu între ele, arată că există o determinare foarte strictă, lipsită de arbitrar, în logica mitului, care se desfășura la nivelul inconștient, colectiv, al populațiilor arhaice.

---

[1] M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, *op. cit.*, p. 64.

[2] Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I. *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964, p. 11.

[3] Idem, p. 12.

[4] Idem, p. 17.

După cum am arătat cu alt prilej, exagerarea aspectului de logică internă l-a dus pe Lévi-Srauss la o concepție idealistă despre gîndire, pe care nu o putem împărtăși, deoarece vine în conflict cu istoria gîndirii. Din fericire, după cum arătam în *Marxism și structuralism* și mai ales după cum s-a văzut mai sus în paginile în care am valorificat analiza măștilor din *La voie des masques*, metoda structurală pe care o aplică Lévi-Strauss este mult mai suplă și deschisă decît teoria sa despre gîndirea primitivă. Ca etnolog, Lévy-Strauss n-a putut izola mitul de relațiile umane, de faptul fundamental al alianței, de rudenie ca „armătură sociologică", de reacțiile umane față de natură și cultură, față de cutume, față de normal — anormal etc. Indiferent de justețea apropierii pe care o face Levi-Strauss între muzică și analiza mitului, trebuie să subliniem că el însuși marchează *deosebirea* dintre ele. Căci deși limbajul mitic pare să aibă cele mai multe trăsături comune cu muzica, iar nu cu pictura, „muzica îi dezvăluie individului înrădăcinarea lui fiziologică, nu face însă același lucru pentru înrădăcinarea lui socială"[1].

Faptul că fiecare mitologie sau fiece grup de mituri alcătuiește un sistem coerent, nu le dezleagă de solul în care sînt înrădăcinate: viața socială, cu raporturile ei normale, cu încălzirile și fricțiunile, cu coeziunea și diferențierile ei. Lévi-Strauss a acordat multă importanță, ca și alți etnologi, opoziției dintre natură-cultură, la care a adăugat-o pe aceea dintre continuu-discontinu (diferențiere).

Societățile primitive au de asemenea convingerea despre opoziția dintre limba vorbită — cînt sacru. Dar trăirea acestei opoziții este scăldată în emoțional: interdicții, reprobare, angoasă. „În ce ne privește — scria Lévi-Strauss — nu ne interesează de a descoperi semnificația poreclei Baitrgojo pe un plan care transcende mitul, nici de a descoperi instituțiile externe de care l-ar putea lega, ci de a degaja, pe calea contextului, semnificația lui relativă într-un sistem de opoziții (...). Simbolurile nu au o semnificație intrinsecă și invariabilă, ele nu sînt autonome față de context"[2].

Într-adevăr, a te mulțumi cu racordarea miturilor la structura socială este un demers sociologic inițial valabil, dar insuficient. Este o operație „exterioară", în sensul că nu ține seama de experiențele de viață, de problemele, nevoile existențiale ale omului din societățile arhaice. Dar „opozițiile" nu sînt recunoscute doar la nivel mental, pe calea

---

[1] Idem, p. 36.

[2] Idem, p. 64.

intelectului, ci sînt „trăite", adică însoțite de emoții, aprehensiuni, temeri, exaltare. Faptul că aceste sentimente nu pot fi prinse în simboluri logico-matematice nu ne permite să le ignorăm. Lévi-Strauss însuși vorbește despre „funcția mediatoare" a mitului. Mediatoare pentru ce? Pentru probleme de viață în care se înfruntă opoziții. Comentînd un model logic al mitologiei bororo, Lévi-Strauss arată că „acest model logic se potrivește de minune societății bororo, așa cum a putut fi observată empiric: în ea clanurile sînt, într-adevăr, bogate sau sărace și fiecare își păzește cu gelozie privilegiile, care sînt mai mult sau mai puțin numeroase, dar care se traduc, pentru cei avuți, prin juisarea ostentativă de bunuri ale acestei lumi: costume, podoabe, bijuterii. Mitul nu se mulțumește să țină seamă de aceste deosebiri, ci îi consolează și totodată îi intimidează pe cei umili. Îi consolează, pentru că acești [oameni] săraciți n-au fost totdeauna [săraci]; iar ca supraviețuitori ai unui masacru în care au pierit alții, mai săraci, ei capătă rangul unor aleși. Dar [mitul] îi și intimidează, întrucît proclamă că mizeria îi ofensează pe zei"[1].

Volumul întîi al *Mitologicelor* este dedicat opoziției dintre crud-copt. Nu este cîtuși de puțin o alegere arbitrară a autorului, deoarece coacerea elementelor sau, mai larg, bucătăria, „este concepută de către gîndirea indigenă ca o mediere". La unele populații, operațiile culinare sînt văzute ca „activități mediatoare între cer și pămînt, între viață și moarte, între natură și societate"[2]. Analiza miturilor triburilor din grupul lingvistic ne demonstrează acest lucru. Într-un mit kayapo-gorotiré de pildă se spune că tribul respectiv nu cunoștea carnea friptă pînă ce un indian nu a fost poftit de un jaguar, care voia să-l adopteze. Cînd jaguarul pleacă la vînătoare, femeia lui, care nu-l poate suferi, îi dă carne crudă. Băiatul, cu încuviințarea jaguarului, o ucide și fuge, luînd cu el o bucată de carne, dar friptă. Ajungînd în satul natal, băiatul împarte carnea friptă. Indienii, conduși de către băiat, merg la casa jaguarului și fură focul.

În mitologia primitivă, eroul salvator *(Heilbringer)* și eroul civilizator sînt expresii concrete, de prim plan, ale caracterului existențial al mitologiei (gîndirii) arhaice. Reprezentanții mitologiei naturiste au încercat să-l explice pe erou prin lună, în loc să vadă că luna nu este decît un simbol al eroului. Ehrenreich, care a fost un reprezentant al

[1] Idem, p. 64.
[2] Idem, p. 73.

mitologiei naturiste, scria: „Principalul material al miturilor originare, poate chiar unicul material, au fost mișcările soarelui și lunii, răsăritul și apusul lor, aparenta lor despărțire sau întîlnire, fenomenele temute ale întunericului, creșterea și moartea aparentă a lunii, reînnoirea ei, influența ambilor aștri asupra pămîntului și a vieții organice etc."[1]. Simbolismul lunar nu se găsește însă la toate popoarele, în timp ce luna a fost văzută și observată de către *toate* popoarele.

Ehrenreich are meritul de a fi intuit totuși caracterul uman al eroului salvator, deoarece îl consideră și ca *strămoș*. Totodată, el adăuga că eroul salvator implică un zeu sau o ființă superioară, din care descinde sau care îl trimite pe pămînt.

Africanistul H. Baumann deosebește trei tipuri de erou salvator: tipul Trickster, tipul strămoș sau fiu de zeu și eroi-animale. El arată însă că în Africa, eroul salvator nu joacă un rol atît de activ ca în America și Oceania. Totuși, eroul cultural se găsește și la popoarele de mare vîrstă etnologică, de pildă la boșimani și pigmei.

În ciuda tezelor sale preconcepute cu privire la monoteismul originar, W. Schmidt (1926) a acordat atenție eroului salvator, recunoscînd că el apare *alături* de Ființa supremă, cu care uneori se și *contopește*. Schmidt menționa că, în timp ce la popoarele primitive salvarea este înțeleasă doar la trecut, la popoarele mai evoluate se găsește credința că eroul salvator va reveni și va salva din nou oamenii.

Și în alte numeroase mituri, faptul mitic de seamă rămîne focul, pentru funcția lui culinară, indiferent de variantele epice sau etnologice, indiferent de faptul că uneori jaguarul apare binevoitor, alteori dușmănos sau de faptul că tema răpirii focului interferează cu tema primei morți. Jaguarul și omul apar ca termeni polar opuși, pentru că simbolizează două condiții: jaguarul mănîncă, fiind animal, carne crudă, omul inaugurează coptul, o trăsătură esențială a culturii. Lévi-Strauss este de acord că tema coptului se află foarte adesea împletită cu ceea ce el numește tema vieții scurte, de fapt, tema primei morți. Este greu de spus, care a fost și este „mai importantă", pentru că, după cum arată Jensen, moartea este indisociabil legată de viață. Am adăuga că, de fapt, din chiar interpretarea lui Lévi-Strauss reiese că viața este indisociabil legată de cultură: focul, operația

[1] P. Ehrenreich, *Götter und Heilbringer* („Zeitschrift für Ethnologie", 1906, p. 553).

culinară, este un eveniment mitic de care depinde condiția umană. Dar focul (coptul) *nu este o condiție biologică* a condiției umane, ci o condiție culturală.

Tot din analizele lui Lévi-Strauss reiese și al doilea aspect cultural fundamental al coacerii: „Conjuncția unui membru al grupului social cu natura trebuie să fie mediatizată prin intervenția focului de coacere, căruia îi revine în chip normal sarcina de a mediatiza legătura dintre produsul crud și consumatorul uman și prin care operație o ființă naturală este, în același timp, *coaptă* și *socializată*"[1]. O concluzie care nu miră pe nimeni, dat fiind că miturile despre eroul civilizator (sau despre „începutul civilizației") arată că sînt la fel de importante: focul și instaurarea normelor sociale. Cultura înglobează simultan viața socială și coptul.

„Codul culinar" este unul din codurile multiple folosite în mit. Omul posedă cinci simțuri și, după cum arată Lévi-Strauss, opozițiile dintre calitățile sensibile sînt folosite de către populațiile arhaice pentru a-și crea o „logică", de fapt, pentru a-și traduce coerența viziunii despre lume. După Lévi-Strauss, codul gustativ sau culinar este cel mai de seamă. Celelalte coduri — olfactiv, vizual etc — servesc mai mult pentru a traduce mesajul codului culinar. Începem astfel să înțelegem locul cu adevărat esențial care revine bucătăriei: „ea nu marchează numai trecerea de la natură la cultură; prin ea (...) condiția umană se definește cu toate atributele"[2].

Miturile în jurul sarigăi, care este un animal putred, necomestibil, ilustrează opoziția față de plantele cultivate, „personifică, în chip dublu, o antiagricultură, care este deasemeni o pre- și proto-agricultură"[3].

Într-adevăr, după cum arătam mai sus[4], pentru paleocultivatori, faptul de a putea cultiva plantele care le asigură hrana constituie centrul mitologiei lor. Pe bună dreptate numește Lévi-Strauss perioada dinaintea cultivării plantelor sau a ignorării cultivării (grînelor, fructelor etc.) „lumea pe dos" *(le monde à l'envers)*. Filosofic am putea-o numi o perioadă „preexistențială", pentru că pentru paleocultivatori, existența (viața) începe cu cultivarea plantelor. Iar în miturile lor, apariția plantelor hrănitoare (viața) este legată cu moartea (uciderea) zeității numite *dema*. „Starea

[1] Lévi-Strauss, op. cit. p. 342.
[2] Idem, p. 172.
[3] Idem, p. 19.
[4] Vezi supra „Semnificația demei".

de natură" sau absența culturii (foc, coacere, agricultură) ajunge să însemne imposibilitatea vieții. *Ca și gîndirea modernă*, mitologia arhaică nu concepe viața fără cultură sau consideră că marile descoperiri civilizatorii au marcat începutul istoriei umane.

Miturile în jurul sarigăi, arată Lévi-Strauss, au menirea să medieze în sensul cel mai direct al cuvîntului: ele prezintă „soluția mijlocitoare a problemelor filosofice pe care le pune inaugurarea vieții agricole. Această soluție constă, pe plan sincronic, în partajul echitabil al resurselor, între populații pe care abundența le face să se înmulțească și să se diversifice; iar pe plan diacronic [soluția constă în] periodicitatea muncilor cîmpului"[1].

Într-un mit amerindian zuñi, agricultura este în mod special valorizată ca fiind izvorul hranei, deci al vieții. Regnul vegetal înfățișează, în periodicitatea lui, o alternanță a creșterii și uscăciunii, a vieții și a morții. Între acești doi termeni (viață-moarte), mitul, arată Lévi-Strauss, funcționează „ca un fel de unealtă logică, menită să realizeze medierea între viață și moarte". Acestei opoziții fundamentale, viață-moarte, mitul îi va substitui o triadă (agricultură-vînătoare-război). Vînătoarea are funcția de a media, întrucît este izvor de viață pentru oameni, dar totodată moarte pentru animale.

După Leach, cînd o societate se întreabă asupra genezei ei, se află în fața unei contradicții sau tensiuni, întrucît în orice grup femeile se împart în cele disponibile pentru relații sexuale și femeile indisponibile, cu care relațiile sexuale ar avea un caracter incestuos. Punîndu-și întrebarea: „cum a fost la origini?" oamenii au ajuns să împace opozițiile binare, de pildă în toate episoadele din cartea genezei din biblie, prin introducerea șarpelui, ca element mediator.

În mitul oedipean, eroul incarnează medierea care îngăduie trecerea de la starea de natură (autohtonia omului) la starea de cultură (eliberarea omului față de mama-pămînt). Această trecere apare în mitul oedipean ca nefiind posibilă decît cu prețul paricidului și incestului, dar rezultatul lui constă în faptul că omul se naște din alți doi oameni, autohtonia („naturalismul") fiind negată, cu toate că omul, deși nu se mai naște din pămînt, rămîne legat de zeitățile ctoniene.

[1] Idem, p. 194.

Faptul că s-a simțit necesitatea a două noțiuni în etnologie — „erou civilizator" și „erou salvator" — își are explicația: deși atributele celor două figuri mitice se contopesc adesea, este indiscutabil că prin unele isprăvi (lupta cu un monstru, reînvierea oamenilor etc.) eroul civilizator îi salvează pe oameni de la pieire. Așa încît, dacă eroul civilizator strălucește ca „binefăcător", întrucît fără geniul lui inventiv n-ar fi existat nici focul, nici anume alimente, nici uneltele, armele, instituțiile sociale etc. — eroul salvator întrupează prinosul de recunoștință față de cel căruia grupul îi datorează viața însăși. Eroul salvator și civilizator este adesea coroborat cu *dema* (sau se contopește adesea cu ea). Fie concepute ca figuri mitice separate, fie parțial sau aproape total contopite, aceste ființe mitice întrupează în chip viu *axiologia primitivă*. Ele ne ilustrează concret ce valorizează oamenii din societățile tribale: ce acțiuni și însușiri umane și care „modele" s-au întipărit atît de puternic în conștiința lor, încît s-au proiectat de-a pururi pe orizontul lor mitic.

Mi se pare important să desprindem o trăsătură *comună* acestor trei figuri (dacă le luăm ca separate), trăsătură pe care o putem considera ca tipică pentru conștiința valorică arhaică. Această trăsătură ar putea fi numită a *dăruirii*, uneori a *dăruirii de sine*. Mai ales ființa mitică *dema*, pusă pe prim plan în istoria religiilor de către A. Jensen, strălucește prin această jertfire de sine: ea piere pentru a se transforma în plante, în primele tubercule, destinate hranei.

Spre deosebire de dema, prometeul primitiv (eroul civilizator și/sau salvator) nu-și pierde viața prin isprăvile lui ingenioase sau temerare. De cele mai multe ori, el pleacă undeva departe spre apus. La unele populații sudamericane, eroul civilizator urmează să mai reapară cîndva.

Printre puținii care au fost atrași de problema caracterului semiuman-semidivin al eroului salvator, Henri Hubert a susținut că, spre deosebire de regele zeificat, eroul salvator nu este de drept divin, ci *uman*.

Printre lucrările mai recente care acordă un loc însemnat problemei eroului salvator se află cartea lui J. Seifert *Sinndeutung des Mythos* (Wien, 1954). Ca discipol al lui Schmidt, Schebesta și Koppers, Seifert este tributar tezelor preconcepute despre „monoteismul originar". El și-a propus să demonstreze existența trinității în „revelații originare", — temă care nu ne interesează în contextul de față. Dacă nu ținem seamă de schema monoteistă — pierderea sau degenerarea

treptată a noțiunii originare de Dumnezeu — materialul bogat și analizele pe care le face Seifert rolului eroului salvator în mitologia primitivă sînt evident valoroase.

Deși Seifert pune mare preț pe faptul „nașterii miraculoase", ca și pe faptul că eroul salvator este adesea „fiul zeității supreme", „fără mamă", el recunoaște totuși că la australienii euahlayi, eroul salvator Bailahbarah este socotit de către unii fiu, de către alții *fratele* zeității supreme Baiame și ca atare s-ar fi născut *înaintea* zeității, cutreierînd Australia ca erou civilizator. Seifert aduce mărturiile lui Manning, mărturii care datează din anii 1840, cînd nu se putea vorbi despre vreo influență creștină. Tot Seifert, care afirmă că: „esențialul în exemplele aduse constă în sublinierea puternică, apăsată, a originii divine a eroului salvator", trebuie totuși să conchidă: „Oricît de limpede ar dovedi aceste exemple originea divină a eroului salvator, ele arată însă, tot atît de limpede, că el este socotit, în același timp, ca fiind om. Această dublă natură este mai apoi exprimată prin faptul că el apare ca primul om, ca strămoșul gintei"[1].

Manning scrisese că australienii *wiradyuri* „cred în existența unui fiu al zeității, care îi este egal în ce privește atotștiința și numai cu puțin inferior în ce privește celelalte atribute. Ei îl numesc Grogiragally. Misiunea lui divină este să vegheze asupra faptelor oamenilor și să-i trezească la viață pe morți". Acest erou salvator era în același timp „zeu și om".

Ni se pare puțin important să discutăm dacă, așa cum susțin W. Schmidt și Seifert, „la început" eroul salvator și strămoșul au fost figuri *deosebite*. Important este că în mintea primitivilor n-a existat nici un motiv pentru ca *omul și divinul* să nu se contopească — și aceasta nu numai că o recunosc, dar o și dovedesc Schmidt și Seifert!

În paragraful „Eroul salvator ca strămoș", Seifert rezumă cele trei stadii — am spune: forme — în care se prezintă eroul salvator: 1. Eroul salvator și strămoșul ca figuri deosebite; 2. „Eroul salvator contopit cu strămoșul", în care se subliniază natura lui umană și 3. „Eroul salvator contopit cu strămoșul înlătură adesea Ființa supremă"[2].

La indienii apapoçuva-guarani, Ființa supremă își „descoperă" deodată un fîrtat — Nauderu Mbaecuaa, care îl a-

[1] J. Seifert, *Sinndeutung des Mythos*, Wien, 1954, p. 113.
[2] Idem, p. 113–114.

jută la crearea primului om. Eroul civilizator Aioina al ainoșilor este și el un co-creator al oamenilor.

Codrington subliniase faptul că informatorii lui melanezieni îl socoteau pe eroul civilizator Qat ca fiind în același timp om și divinitate, strămoș și zeu. Batarcii deiri au și ei un mit în care alături de „prima pereche" răsare un tînăr frumos, care intră în trupul „primei femei", împotriva voinței ei, făcînd-o să nască doi gemeni. Dar acești gemeni mitici, observă Seifert, „nu sînt altceva decît un simbol al naturii uman-divine *(Gottmenschliche Natur)* a eroului salvator"[1].

Cea mai semnificativă categorie este aceea a eroilor salvatori care s-au contopit cu strămoșul, mai ales — pentru noi — acele cazuri, în care eroul salvator „este deseori strămoșul Noe din legendele despre potop. Această contopire poate merge atît de departe, încît originea divină este negată și anume atunci cînd eroul civilizator are trăsăturile urîte ale unui trickster"[2]. Așa se întîmplă la amerindienii mascuti, sauk, potawatomi. La fel se înfățișează strămoșul gintei Kigwi al pigmoizilor batwa, la care „se subliniază puternic natura lui umană"[3].

Nu-l mai urmăm pe Seifert în ce privește exemplele de erou salvator cu natură ambivalentă — tricksterul — pentru că aici avem de-a face cu alt fenomen, cu problema dialecticii valorii-nonvalorii.

Un alt fapt, pe care îl relevă în treacăt Seifert, trebuie reținut, pentru că el deschide o interesantă perspectivă asupra evoluției mitologiei: eroul salvator într-o societate puternic diferențiată, cum este cea polineziană, își păstrează trăsăturile de erou salvator popular. Eroul salvator polinezian Kame (sau Tane) este al cincilea fiu al lui Vatea și Papa — „prima pereche"; dar Vatea „este el însuși un erou salvator, care s-a contopit cu strămoșul gintei, după cum reiese din înfățișarea lui: pe jumătate pește, pe jumătate om"[4].

Zeus, deși este zeu suprem, păstrează în biografia lui trăsături tipice ale vieții de erou salvator: se naște ca un om, este crescut în ascuns în Creta, iar unii fii ai lui păstrează și ei astfel de trăsături (Perseus, Danaos, Hercule etc.). În ce-l privește pe Prometeu, nici nu mai este cazul să-i căutăm „trăsături" de erou salvator, pentru că el este tipul curat al eroului civilizator. Merită însă toată atenția faptul că el

[1] Idem, p. 116.
[2] Ibidem, p. 117.
[3] Ibidem.
[4] Idem, p. 118.

e adversarul lui Zeus, ceea ce pune o interesantă problemă de analiză a chipului în care Zeus păstrează, dar mai ales *nu* păstrează, ci se opune tipului eroului salvator ca creație mitică primitivă.

După cum arătam, contribuția școlii lui Schmidt în problema eroului salvator poate fi valorificată fără acceptarea tezei sistematice a „monoteismului originar". Schmidt și discipolii săi susțin că „mai întîi" a apărut reprezentarea lui Dumnezeu, și numai „mai tîrziu", Dumnezeu a fost înlăturat de către eroul salvator. Dar nimic nu ne silește să acceptăm explicarea *cronologică* a acestui fenomen. Ne este suficientă, pentru că fenomenul în sine este destul de important — *constatarea*, *descrierea* și analiza *semnificației* lui. Ni se pare poziția cea mai prudentă, întrucît este foarte greu de dovedit cum *la o aceeași populație* „mai întîi" a apărut Dumnezeu și „apoi" eroul salvator. Ceea ce avem în față sînt exemple fie de existență a Ființei supreme, fie pilde de coexistență cu eroul salvator, fie pilde de dominanță a eroului salvator, fie de *„retragere"* a Ființei supreme. Această „retragere", demult cunoscută, ne arată de fapt că Ființa supremă predă eroului salvator sau eroului civilizator sarcina de a face lumea sau de a inaugura civilizația. La apapoçuva-guarani, Ființa supremă păstrează mijloacele de a distruge lumea atunci cînd va dori.

J. și M. Schilling, care au studiat raporturile sociale și reprezentările religioase ale indienilor katios (Columbia), arată că nu avem de-a face numai cu cazuri de „retragere": eroul Carajabi se răscoală împotriva creatorului lui — Tatzitzetze, „primul tată" sau Ființa supremă, și îi ia locul. La indienii foxes, eroul salvator Wisaka, pentru a răzbuna moartea fratelui său, alungă toate duhurile, chiar și pe „Marele Duh", care se prefac în stele. Urmează potopul, după care Wisaka plăsmuiește din nou lumea. La australienii kulin, Ființa supremă Bundjil este înlăturată de către creatura lui, Karvin, care îi fură chiar una din cele două neveste! La australienii wawurong, Bundjil s-a contopit cu strămoșul, este chiar strămoșul, care se luptă cu Karvin.

La popoarele paleoasiatice și la amerindienii din regiunea cercului polar, Ființa supremă cedează locul Marelui corb, erou civilizator, iar la semangii din Malaia, puterea Ființei supreme este mărginită de cea a lui Karei. Erich Brauer a arătat că la africanii herero, Ființa supremă este înlăturată de către strămoșul gintei, deoarece la ei „puternicul simț al familiei a favorizat creșterea însemnătății strămoșului".

Problema nu se încheie însă aici. Deşi Schmidt şi Seifert trebuie apreciaţi pentru onestitatea cu care au recunoscut înlăturarea Fiinţei supreme şi pentru faptul că au sintetizat materialul existent în această problemă, totuşi ei nu au văzut care sînt *concluziile* ce se pot degaja din recunoaşterea acestui fenomen spiritual important pe care îl reprezintă eroul salvator-civilizator: el pune în discuţie *sfera sacrului* şi *semnificaţia* lui în cultura primitivă. Căci este evident că eroul salvator răstoarnă antiteza rigidă sacru-profan postulată de către Durkheim şi susţinută încă şi azi de unii autori.

Ocupîndu-se de „gemenii eroi salvatori", Seifert a arătat că în culturile unor societăţi primitive, gemenii au semnificaţie de eroi salvatori. Africanistul Lagercrantz şi alţi autori arătaseră că la multe populaţii africane, numai unul dintre gemeni este socotit ca fiul unui tată divin, deşi ambii copii sînt înconjuraţi de o aură supranaturală. Seifert arată, referindu-se în special la material amerindian, că „gemenul uman" se transformă în tipul negativ de „adversar" *(Widersacher)*. El avansează totodată interpretarea că „adesea, antagonismul dintre natura divină şi cea umană a eroului salvator este astfel exprimată, încît perechea de gemeni este alcătuită dintr-un frate înţelept şi unul prost"[1]. Interpretarea implică însă ca premisă o antiteză rigidă: divin = bun, uman = rău, sau valoare-nonvaloare, ceea ce nu corespunde faptelor, ba vine în contradicţie chiar cu fenomenul central al eroului salvator şi civilizator care, după cum a subliniat Seifert însuşi, este *ambivalent*, adică *simultan* divin şi uman *(„gottmenschlich")*. Nu se vede pentru ce primitivii ar postula o depreciere sau o inferiorizare a omului faţă de divinitate, din moment ce se constată că strămoşul (om sau semiom) a putut înlătura Fiinţa supremă!

Cînd se ocupă de eroul salvator ca demiurg şi erou civilizator, Seifert afirmă că „numai în puţine cazuri (eroul) este influenţat de către adversar, cu care luptă şi pe care îl învinge, aşa încît figura lui luminoasă poate căpăta şi trăsături întunecate"[2].

Aici avem însă în faţă *două* probleme, care merită fiecare o tratare separată: 1) întrucît eroul salvator sau eroul cultural incarnează valori; 2) întrucît eroii sînt concepuţi ca umani şi ca atare relevă împletirea dialectică dintre valori

[1] Idem, p. 126.
[2] Idem, p. 127.

şi nonvalori. Creaţia spirituală a primitivilor ne oferă exemple pentru ambele concepţii.

Pentru Seifert, care, după cum s-a văzut, ţine să sublinieze originea divină a eroului salvator, este mai puţin importantă dialectica valorilor, mai ales împletirea dialectică dintre valoare-nonvaloare. El consideră, pe bună dreptate, că centrul sau miezul miturilor despre eroul salvator îl constituie lupta cu adversarul, dar care nu poate fi interpretată naturist, ci axiologic. (Ceea ce nu exclude şi lupta primăvară-iarnă, ploaie-secetă.) Redînd *lupta* dintre erou şi adversar, dintre „bine şi " „rău, ", primitivii n-au renunţat la cea de a doua temă, la fel de importantă şi care ilustrează profunzimea intuiţiei lor: tema *împletirii* dintre valori şi nonvalori *înăuntrul omului (eroului)* însuşi.

În ce priveşte prima temă, Seifert recunoaşte caracterul ambivalent („schillernd") al „adversarului" şi menţionează că el apare adesea ca trickster. Pe Seifert îl interesează însă o distincţie puţin semnificativă: faptul că adversarul divinităţii este „făcut" (erschaffen), iar nu „născut" (erzeugt) de către Fiinţa supremă. El aduce exemple care dovedesc că sacrul primitiv — ca să nu mai vorbim de dualismul ulterior în istoria religiilor, — a făcut loc unui principiu *opus* divinului. Aşa de pildă la maidu californieni coiotul apare ca o creaţie genuină, iar la winnebago, este denumit printr-o formulă perifrastică plină de tîlc: „cel a cărui existenţă era îndoielnică". Şi totuşi nu a fost îndoielnică, ci s-a impus ca o creaţie de mare anvergură, ca o prezenţă indubitabilă a răului, care, oricîtă repulsie ar provoca, *există*. Aceasta ni se înfăţişează plastic în mitologia maidu: mai întîi mitul originilor afirmă că „la început" nu era nimeni în afara Creatorului şi deodată apare coiotul, fără să ni se spună de unde a răsărit. La amerindienii arapaho răsare curînd după crearea lumii şi îşi cere, cu obrăznicie, partea lui!

La indienii catos din Columbia, demonul Antomia a fost la origini „bun", dar după ce şi-a bătut joc de eroul salvator Caragabi, a fost transformat într-un demon. Aici avem deja schiţată ideea că nesocotirea valorilor este pedepsită şi că „răul" este o pedeapsă. Dar în foarte multe mituri nu găsim această siguranţă, acest optimism elementar, ci intuiţia că răul este tot atît de real, de impunător şi de grav, ca şi binele. Că el este uneori înţeles şi tălmăcit ca „răzvrătire" împotriva Fiinţei supreme (Polinezia) — este poate o interpretare mai tîrzie a preoţilor. La aima, populaţie tipic arhaică, „Duhul rău" nici n-a trebuit să fie măcar creat (deci subordonat), căci se spune despre el că „trăia demult înain-

tea creării acestei lumi". Și la koriaki se admite că Duhul cel rău Kalan trăia la început împreună cu zeul creator Tenantomwan și numai după ce-a dat dovadă de neascultare a fost alungat din cer pe pămînt. La africanii pangwe se găsește un mit și mai grăitor despre rebeliunea lui Fam, un fel de „preom", izgonit pe pămînt. Ființa supremă trăsnește și arde pămîntul și pe Fam — dar acesta trăiește mai departe! Zeul îl aruncă apoi într-o groapă pe care o astupă cu o piatră, dar Fam scapă!

O serie de mituri primitive se concentrează asupra participării principiului răului la crearea *omului* însuși, ceea ce dovedește o adîncă intuiție în cunoașterea omului. La populația halmahera (Celebes) Ființa supremă face prima pereche de oameni din lut. Dar în timp ce creatorul se duce pînă în cer să aducă sufletul vieții, Vrăjmașul strică cele două figuri (Dixon). La khasi, Vrăjmașul strică prima făptură. Ființa supremă trebuie să facă întîi cîinele, care îl păzește pe primul om de rău.

Seifert face o observație prețioasă: chiar în folclorul amerindian, unde figura vrăjmașului este puternică, „el nu ajunge niciodată la egalitate cu Ființa supremă, atîta timp cît aceasta este recunoscută. Acolo unde se întîmplă ca Ființa supremă să fie înlăturată, ca de pildă la foxes, lucrul este posibil deoarece, într-un chip sau altul, s-a contopit cu eroul salvator"[1]. Coroborată cu multe alte trăsături ale etosului primitiv, caracterizarea aceasta întregește concepția final-optimistă, dar nu inițial și simplist optimistă — a omului primitiv despre viață și lume. Răul există — atît în lume, cît și în om. Dar nonvaloarea nu este concepută nici ca fapt originar, nici ca „Diavol", nici ca expresie a fatalității, ci într-un joc dialectic — ba opoziție, ba împletire — cu puterile și valorile omului. Etosul primitiv este departe de optimismul leibnizian („*Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*"), dar și de tragism și disperare. Și tocmai pentru că ține această cumpănă ne vorbește atît de intim și convingător.

„Vrăjmașul" nu este diavolul, satana ca expresie a răului pur, absolut, antitetic opus binelui, pentru că, după cum recunoaște și Seifert, „el are ceva comun cu eroul salvator și a fost la origine un duh bun. Cu strămoșul gentilic îl leagă faptul că ambii au fost creați"[2]. De aici concluzia că vrăjmașul este în același timp „vrăjmaș" și „erou" sau

[1] Idem, p. 137.
[2] Idem, p. 138.

eroul este totodată bun și rău, divin și uman. La huroni, Vrăjmașul a generat răul în lume și anume pe uriași. Binele însă învinge și reinstaurează ordinea în lume, îl inviază pe incinerat etc., *dar nu poate stîrpi cu totul urmele răului*, care au rămas vii pînă azi.

În mitologia indienilor catios, în lupta dintre bun și rău încarnată în lupta dintre Caragabes și Tutruice, eroul salvator este învins temporar și trebuie să se transforme în apă pentru ca să scape. „Astfel se conving amîndoi de egala lor valoare (Gleichwertigkeit) și lupta încetează"[1].

La popoarele altaice din sudul Siberiei (Dännhardt, *Natursagen*, I) avem o foarte semnificativă și dramatică relatare a *compromisului* dintre bine și rău, dintre Ființa supremă și Erlik, vrăjmașul. Divinitatea trebuie să se împace cu Erlik, care i-a dus pe oameni pe calea răului, ba chiar să-l lase alături de el în cer! Cînd se ridică un om, Mandy Schire (cu trăsături de erou salvator) care se decide să lupte cu Erlik, rezultatul este cît se poate de îndoielnic: Erlik și făpturile lui sînt alungați din cer, dar cad pe pămînt și strică lumea pămîntească. Erlik este aruncat în infern, dar de acolo el vrea să-i readucă pe morți, fără ca Ființa supremă să se poată împotrivi!

Din păcate, Seifert adaugă și exemple din mitologia egipteană, indiană, babiloniană, iraniană, fără să-și dea seama că dacă tema eroului salvator a rămas, ea a fost totuși reelaborată (mai puțin decît altele) în spiritul teologiei societății respective. Seifert nu face analiza a ceea ce-i vechi și nou în astfel de mitologii, dar sesizează persistența eroilor ca Gilgameș și Osiris, sau Perseu, Bellerophon, Hercule, Teseu, care „se trag fără îndoială din reprezentările vremurilor preelenice"[2].

Dar întrucît și cum s-au schimbat în cadrul culturilor antice—iată întrebarea pe care trebuie să și-o pună istoria și teoria culturii.

Kurt Breysig, un istoric, a fost primul savant care a lansat problema eroului civilizator, deși sub termenul discutabil sau ambiguu de „salvator" (Heilbringer). În cartea sa *Apariția ideii de Dumnezeu și salvatorul* (Berlin, 1905), Breysig dădea o definiția eroului civilizator, care îl delimita atît de noțiunea de divinitate, cît și de noțiunea de spirit.

[1] Rezumat de Seifert, *op. cit.*, p. 139.
[2] Idem, p. 140.

Eroul civilizator, arăta Breysig, se caracterizează prin activitatea, prin înrîurirea lui, în perioada mitică, asupra vieţii oamenilor. Conform schemei evoluţioniste dominante încă în epoca sa, Breysig distingea trei „perioade ale credinţei originare" *(Urzeitglauben)*; de-abia în a treia s-ar fi cristalizat „stratul superior al credinţei perioadei originare, acela al *salvatorului*, adică al germenilor divinităţii". Breysig constata însă caracterul uman, semi-uman sau semi-animal al salvatorului.

În 1926, Walter Schmidt îl separa pe „salvator" de „mîntuitor" *(Heiland)*, subliniind că „salvarea" pe care o aduce eroul civilizator a avut loc *în trecut* şi că el a adus oamenilor „scăpare, progres". „Mîntuitor" nu este eroul civilizator decît în acele mitologii în care se crede că eroul va reapare, pentru a-i scăpa pe oameni de rele şi nefericire. Walter Schmidt atrăgea atenţia asupra formelor sau înfăţişărilor *diferite* ale eroului civilizator-salvator: este *erou* mitic pur şi simplu, atunci cînd îi scapă pe oameni de duşmani şi primejdii exterioare. (Erou mitic care şi-a păstrat vitalitatea în basmele din folclorul universal.) Este „erou civilizator", cînd aduce binefacerile invenţiilor tehnice şi ale organizării sociale. Cu această plăsmuire interferează (sau apar separat) *înţeleptul şi profetul*, răspunzători de instaurarea ordinei morale şi religioase. Walter Schmidt recunoştea că deşi atunci cînd este vorba de începuturile ordinei lumii, acestor figuri rareori li se atribuie adevărată creaţie din nimic, totuşi le revine „sarcina de a da formă la ceva deja creat, de a remodela, de a ordona — de unde li se trag şi unele din numele lor: „Transformer" sau „Cel care ordonează"[1].

Spre deosebire de Walter Schmidt, care a sesizat cu pătrundere diferitele forme ale eroului civilizator, precum şi îmbinarea lor, alţi istorici ai religiei, ca de pildă A. Anwander (1927) îl „integra" pe eroul civilizator-salvator în sistemul lui teologic. Dar „această concepţie el nu o sprijină pe date etnologice, ci este o părere, care nu-i decît o urmare a convingerilor lui catolic-dogmatice"[2].

D. G. Brinton, care publica în 1882 cartea *American Hero Myths*, observa în mod obiectiv că eroul civilizator este adesea identificat cu zeitatea supremă şi cu creatorul lumii. Adesea, dar nu totdeauna. În recenzia la cartea lui

[1] Walter Schmidt, *Heilbringer bei den Naturvölkern*, „Semaine d'Ethnologie religieuse", IV, 1926.
[2] A. van Deursen, *Der Heilbringer*, Groningen-Den Haag, 1931, p. 8.

Brinton, Andrew Lang, precursorul lui Walter Schmidt în teoria monoteismului primitiv, arată că „eroii civilizatori sînt *în parte socotiţi a fi «primul om»*, *în parte demiurgi şi creatori*". Paul Radin împărţea zeităţile creatoare în două grupe, din care una cuprinde zeităţi numai în parte creatoare şi care totodată au fuzionat cu eroi mitici, cu soarele sau cu luna, cu animale sau cu spirite antropomorfice, sau ocazional, nedefinite. „Principalul caracter cu care a fost cel mai frecvent amestecat este acela care este actorul dominant [care se găseşte] în mod practic în mitologiile tuturor popoarelor primitive. El este cunoscut în literatura etnologică drept *Transformer*, *Culture-hero*, *Trickster*"[1].

Radin făcea observaţia importantă, reluată şi de alţi autori, că în timp ce zeitatea supremă, creatorul tuturor lucrurilor şi avînd de obicei trăsături morale pozitive, nu se mai interesează de lume după crearea ei, Transformatorul este cel care pregăteşte lumea pentru om; el nu este o figură morală, ci ambivalentă, dar apropiată de oameni, şi intervenind în treburile lor. Spre deosebire de Breysig, Radin arăta că nu se poate dovedi o „evoluţie" de la eroul civilizator spre zeitate; ele sînt figuri independente şi atunci cînd întîlnim zeităţi supreme, avînd atribute de eroi civilizatori, aceste atribute trebuie considerate ca nişte excrescenţe, adăugate pentru a apropia zeitatea de oameni.

Sociologul şi istoricul Henri Hubert constată că „nu există o demarcaţie între spiritele strămoşilor şi eroi (. . .). Nu există [demarcaţie] nici între eroii epici şi cei ai poveştilor sau romanului"[2]. Hubert adăuga observaţia importantă că în această categorie larg deschisă a eroilor găseşti demoni agrari, strămoşi totemici, zeităţi creatoare şi eroi civilizatori etc., unii alături de alţii.

În monografia sa, A. van Deursen, după ce analizează amănunţit miturile şi legendele amerindiene cu privire la eroul civilizator-salvator, ajunge la următoarele concluzii:

Figura eroului este complexă, variată. Dacă am clasifica diferitele înfăţişări ale eroului civilizator după faptele sau realizările lui, ar putea fi deosebite diferite tipuri:

a. Ordonatorul lumii sau al doilea creator.

b. Eroul civilizator, care dă oamenilor diferite bunuri culturale, inclusiv instituţii şi cutume.

[1] Paul Radin, *Monotheism among primitive Peoples*, London, f.a., p. 21; ideea a fost reluată apoi în celebra lucrare de cotitură în interpretarea gîndirii primitive *Primitive Man as Philosopher*, 1927.
[2] În prefaţa la: S. Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Paris, 1919.

c. Trimisul cerului.
d. Mijlocitorul între zeitate și oameni.

Eroul civilizator apare adesea sub înfățișarea animală (corb, nurcă, etc.,), dar și sub înfățișarea umană, deținînd puteri supranaturale, așa încît uneori se contopește cu zeitatea. (De pildă, la indienii klamath, hidatsa, crow, choctaws, creek, chitimaka.) Cei mai mulți dintre eroii civilizatori sînt figuri ambivalente: ei sînt farsori (trickster), provoacă rîsul prin șotiile sau poznele lor, uneori în faptele lor se împletește prostia (Păcală). „În general, se poate spune că eroul salvator are un caracter dualist. Pe de o parte, el este ființa binevoitoare, altruistă față de oameni, pe de altă parte, este poznașul"[1]. În mitologia irocheză, el este o figură aparte.

În general, eroul civilizator concentrează atît calitățile, cît și cusururile, —înțelepciunea și prostia, bunătatea și cruzimea. În fiece trib, crearea figurii eroului civilizator a fost un proces spontan. Numai în mod excepțional a fost împrumutat de la vecini (de ex. cheyenne de la sutayo). Numai în puține cazuri are justificare moral-religioasă termenul de „Heilbringer" — la natchez și iowa, în parte la algonkini, dar și la ei „mîntuirea" pe care le-o aduce eroul civilizator constă în faptul că îi învață pe oameni riturile societății de „medecine-man". Printre triburile californiene se întîlnesc două figuri de profeți, în mitologia maidu. În majoritatea cazurilor, conchide Deursen, nu este vorba de „mîntuire" eroul salvator „este ordonator al lumii și dăruitor de bunuri culturale". Deursen constată totodată că triburile primitive nu cunosc cuvîntul „salvator", el este o creație terminologică a etnografilor.

Încă din veacul XVIII, dar și mai tîrziu, în veacul XIX, cei mai vechi misionari au încercat să explice figura eroului civilizator printr-o interpretare fantezistă: el ar fi amintirea unor apostoli (Charlevoix, C. F. von Martins etc.). O altă teorie susținea originea ebraică a eroului civilizator, sugerînd identificarea lui cu Mesia. Încă în 1848, englezul Kingsborough îl punea în legătură pe eroul mitic mexican Quetzalcoatl, cu profețiile Vechiului Testament. Alți autori au fost ispitiți să includă și figura eroului civilizator în explicarea mitologiilor prin impresia pe care au făcut-o aștrii asupra oamenilor, mai ales luna. Eroul civilizator a devenit pentru acești interpreți, reprezentanți ai „mitologiei lunare", „ființe lunare". Robert Lowie a demonstrat că n-are nici un

[1] A. van Deursen, *op. cit.*, p. 343.

rost ca eroii și faptele lor să fie identificați cu luna, cînd trăirile și experiențele umane sînt mult mai directe și importante. „Să nu privim la aștri, ci la indienii înșiși", i se alătură Deursen. Căci în toate aceste povestiri, „trăsăturile umane sînt puternic reliefate, omenescul este elementul dominant"[1]. Am repetat că interesul pentru trăsăturile umane izvorăște din practica vieții, din problematica existențială: nevoia de hrană, de unelte și arme, de instituțiile care rînduiesc viața socială etc. sînt infinit mai importante pentru primitivi decît luna și fazele ei. Curiozitatea lor pentru fenomenele naturii — ceea ce nu a înțeles școala mitologilor naturiști — dovedește că natura e subordonată interesului pentru rezolvarea problemelor vitale.

Același criteriu ni se pare că trebuie aplicat și în explicarea rolului actual-dominant al eroului civilizator în opoziție cu figura ștearsă, indiferentă, a divinității. Deși se găsesc exemple (izolate) de contopire între cele două figuri (la bilchula, cei patru eroi civilizatori pierd trăsăturile umane și sînt înălțați printre zeități; la neamurile caddo, unele zeități astrale devin eroi civilizatori) — în majoritatea cazurilor, figura activă, actuală, înconjurată de cel mai viu interes, perpetuat în poveștile de tabără de noapte, rămîne eroul civilizator. El nu este adorat; cînd Wissler i-a întrebat pe indienii Picioare negre, dacă i se roagă „Bătrînului", ei au izbucnit în rîs. Numai la winnebago și widuta se află cazul rar în care se aduc jertfe eroului civilizator. Există și un alt caz, izolat, la foxes, la care Wisakäs, eroul civilizator, este socotit a fi deasupra Marelui Duh.

Deursen citează și analizează cazurile în care eroul civilizator apare sub înfățișare tereomorfă și crede că poate explica acest fapt prin importanța pe care o acordă indienii animalelor și prin atenția cu care observă viața corbului, a coiotului sau a iepurelui. Deursen trece în revistă și cazurile cînd eroul civilizator apare ca „persoană istorică".

Eroul civilizator al indienilor din sud-vest (pueblo) s-a născut ca fiu al unei fete sărace într-o localitate precis desemnată; după felurite isprăvi, care a dus la îmbogățirea poporului său, Po'-shaiyank'y a devenit *cacique* (șeful) mai multor triburi. El a profetizat că indienii vor fi oprimați de un popor străin (spaniolii), pînă cînd el se va reîntoarce și îi va elibera pe pueblo cu ajutorul altor albi (americanii...). Acest rol de eliberator îi revine, la pueblo, și lui Montezuma, ultimul rege aztec. La papago, Montezuma este contopit cu fratele

[1] Idem, p. 350.

cel mare din miturile cosmogonice; el aduce ploaie şi asigură poporului hrana.

Este semnificativ că la kwakiutl, pildă de societate stratificată, eroul civilizator poate fi un şef, despre care dăinuisc amintiri palide. Dar, după cum a arătat Boas, acest erou Kanikilak este înfăţişat într-un semnificativ conflict cu strămoşii. Mai mult: din exemplele pe care le citează Deursen din mitologia kwakiutl (op. cit. p. 262—267), eroul civilizator este un trickster sub înfăţişare animală (nurca sau curbul).

Din concluziile la masiva cercetare monografică a lui A. van Deursen, desprindem următoarele:

1. Salvatorul este o fiinţă între zeitate şi oameni. Uneori eroul salvator este contopit cu divinitatea. În multe cazuri, el este subordonat divinităţii, dar există şi cazuri cînd apare pe un plan de egalitate antagonică cu ea.

2. Eroul civilizator este adevăratul erou, eroul viu al poveştilor de tabără de noapte. „Despre divinitate (...) se vorbeşte puţin. Dimpotrivă, eroul salvator este o figură dominantă, întrucît este considerat ca autor a tot ceea ce există şi totuşi faptele lui au un caracter omenesc"[1].

4 DUALISMUL CA EXPRESIE A AXIOLOGIEI ARHAICE

Dualismul şi valorizarea vieţii

Am arătat cu alt prilej, în *Mit şi cultură* (1968), valoarea remarcabilă a dualismului, atît din punctul de vedere general al istoriei gîndirii dialectice, cît şi din punctul de vedere al axiologiei. Fireşte, trebuie să distingem ceea ce am numi „dualismul complementar", care leagă opoziţiile prin *şi* (yin şi yang, contrariile lui Pitagora etc.) de dualismul dialectic, care sesizează structura contradictorie a fenomenelor.

În gîndirea primitivă se întîlnesc, după noi, ambele tipuri. Dualismul dialectic se manifestă cu precădere în viziunea lucidă despre relaţiile umane, despre „condiţia umană", despre viaţă în general. În gîndirea primitivă, aflăm rudi-

[1] Idem, p. 380.

mentele unei viziuni axiologice dialectice, în care valoarea se întrepătrunde cu nonvaloarea. Intuiţia aceasta ne frapează în creaţia populară a farsorului (trickster), figură ambivalentă pe care o găsim mai ales în America de nord, Oceania şi Africa [1].

Faptul că gîndirea primitivă a reuşit să cristalizeze figura *ambivalentă* a unui erou care este totodată şi „antierou", care îmbină realist binele şi răul, calităţi şi cusururi, ba chiar nelegiuiri — nu poate fi, credem, niciodată suficient apreciată. Meritul remarcabil al acestei viziuni ambivalente, dialectice, despre „prometeul primitiv", despre eroul civilizator sau *umanizarea primitivă a eroului* ni se pare că iese mai bine în relief, dacă o confruntăm cu ideologiile idealizante, de tip religios sau filosofic, care proiectează tipuri umane ideale. Aceste ideologii sînt în chip inevitabil moniste şi ajung în mod fatal la opoziţia maniheistă dintre lumea valorilor pure şi lumea reală (Platon, teologiile creştină, islamică, ideologia „înţeleptului", fie în China sau Grecia antică).

Înfăţişînd dualismul la irochezi sub titlul *Gemenii divini şi cele două feţe ale lumii*, Werner Müller compară acest dualism cu dualismul iranian. După cum se ştie, în Iran a apărut doctrina lui Zarathustra, în veacul VII î.e.n.; marcarea viguroasă a opoziţiei dintre bine şi rău i-a părut lui Hegel drept o cotitură în evoluţia spirituală a omenirii, iar Nietzsche a reactualizat-o prin vestita sa carte *Aşa grăit-a Zarathustra*.

Dualismul irochez se prezintă sub o formă mitică, îmbinat cu un fel de concepţie platonică, despre o lume arhetipală a esenţelor *(ongwe)* necreate şi nemuritoare, care se află pe cealaltă parte a bolţii cereşti. Aceşti *ongwe* sînt „fraţii vîrstnici" ai lucrurilor de pe pămînt: lumina, noaptea, izvorul, porumbul, vîntul de primăvară, apa dulce, cerbul etc. *Ongwe* trăiesc, evident, ca şi oamenii: de aici povestirea despre o fată care se căsătoreşte cu un şef. Într-un acces de mînie, soţul îşi aruncă nevasta în lumea pămîntească, împreună cu arhetipurile porumbului, fasolei, tutunului, cerbului, lupului etc. Căzînd pe pămînt, aceste fiinţe şi plante au devenit ceea ce sînt azi, dar „fraţii vîrstnici" au rămas în cer.

Fiica lui Awenhai, femeia aruncată pe pămînt este aceea care va da naştere gemenilor mitici; aceştia, încă de pe cînd se aflau în pîntecele mamei, se certau între ei; unul, cel „vîrstnic", voia să meargă spre lumină, celălalt spre întuneric. Primul se născu în chip normal, celălalt ieşi prin subsuoara

[1] Vezi *Mit şi cultură*, cap. VI.

mamei, pricinuindu-i moartea. Primul crează diferitele animale folositoare, în timp ce fratele lui — Tawiskaron — nu poate crea decît liliacul. Ca și în mitologia melaneziană, fratele cel rău are menirea să strice tot ceea ce se străduiește să creeze și că inventeze fratele cel bun. Tawiskaron vrea să aducă pe pămînt niște monștri; cu mare greutate, fratele cel bun îi gonește. Bunica gemenilor, aliată cu principiul răului, face să piară porumbul și soarele, dar eroul civilizator readuce soarele și îl fixează pe cer, împreună cu luna. Cu toate sforțările lui, *Tawiskaron nu reușește să creeze oameni;* din mîinile lui ies doar ființe degenerate, avînd capete umane, dar trup de animal. În timp ce Oterongtongnia, eroul civilizator, crează rîurile folositoare, Tawiskaron le strică; în schimb, el face munții și prăpăstiile care îngreunează viața oamenilor.

Gemenii continuă să trăiască în aceeași colibă — simbol grăitor al coexistenței forțelor contradictorii. Dar într-o zi, Oterongtongnia aprinde un foc prin care îl nimicește pe Tawiskaron. Acest final ilustrează încă o dată optimismul primitiv: binele a învins *in illo tempore* în timpul mitic originar, iar lumea, așa cum a rămas, poartă pecetea triumfului binelui, dar și urmările prezenței originare a lui Tawiskaron.

Werner Müller consideră că „mitologia irocheză este plămădită din polarități"[1]. Această mitologie este cunoscută de către toți membrii tribului și nu-i cîtuși de puțin rezervată unor privilegiați. Întrebîndu-se dacă această mitologie dualistă are vreo valoare culturală practică în viața irochezilor de azi, care trăiesc la o zi de călătorie de New York, Müller arată că atît „casa cea mare", care este locul unde se desfășură cultul, cît și în ansamblul organizării cultului s-a păstrat concepția polarității (opoziție între jumătățile de clan, între diferiții oficianți etc., între cele două anotimpuri de sărbători, — iarnă și vară). Müller nu valorizează mai pe larg dualismul ca o trăsătură esențială a viziunii primitive despre lume. Dar prin amănuntele pe care ni le dă asupra ceremoniilor de iarnă și de vară, el ne oferă o prețioasă ilustrare a *împletirii dintre dualism și optimism.* Căci sensul ceremoniilor de iarnă este mulțumirea, recunoștința față de viață, bucuria de viață. În aceste ceremonii frapează faptul că *nu se cere*, ci *se mulțumește* — de pildă pentru recolta obținută („dansul pîinii"). În aceste ceremonii de iarnă oficianții sînt bărbații, în timp ce femeile sînt actorii ceremoniilor de

[1] *Les religions amerindiennes, op. cit.*, p. 263.

vară, în care se cere să rodească plantele, pomii fructiferi sălbatici, porumbul verde etc.

Creștinismul, subliniază Werner, nu a putut prinde rădăcini la irochezi. Atunci cînd s-a manifestat profetul sau reformatorul Handsoma Lake, la începutul veacului XIX, mesajul lui profetic nu ținte decît întoarcerea la vechile credințe „păgîne", la dualismul mitic mai sus expus. Pînă și azi, „Dumnezeu" și „Diavolul" nu sînt după Müller decît stilizări recente ale vechiului fond dualist. Dansurile, de pildă, sînt caracterizate antitetic: dansurile rituale, printre care „marele dans al penelor", sînt corelate fratelui cel bun, pe cînd dansurile războinice sînt închinate fratelui cel rău. În timp ce misionarii creștini reproșau irochezilor că îl adoră pe diavol, analiza științifică obiectivă constată că „mai mult decît mitologia lor, ritualul irochez face să apară nu numai necesitatea elementului luminos, dar și a laturii tenebroase a acestei lumi".

La grupul ojibway al algonkinilor din jurul marilor lacuri s-a aflat o „teologie cosmică", moștenită probabil de la vînătorii din nord. Visul, experiența onirică a adolescentului, joacă un rol esențial în viața spirituală a indienilor ojibway; în viziunile lor cosmice apar soarele, pămîntul cu cele patru extremități ale lui, arborele care urcă pînă la cer. Coliba-leac este și ea, ca la delaware, alcătuită din simboluri cosmice. În această colibă se practică riturile de inițiere ale adolescenților. Dar există, *alături* de ritualul marelui zeu, și coliba eroului civilizator Menebush, „marele iepure". În jurul lui Menebush există o bogată eflorescență de mituri și povestiri, serioase și umoristice. Apariția lui a semnificat începutul unei lupte de dimensiuni cosmice cu monștrii acvatici (ca în mitologia babiloniană!). După potop, Menebush recreează lumea: creația cosmică începe printr-o încleștare între principiul binelui și cel al răului. Menebush învinge monștrii acvatici care l-au ucis pe lup, fratele mai mic al eroului civilizator. „Tocmai acest episod al primei morți duce la paroxism lupta între cele două aspecte ale lumii"[1]. Foarte semnificativ este faptul că această luptă între forța civilizatoare, binefăcătoare și forța distructivă a monstrului apare pe primul plan la ojibwayii din Wisconsin; aici „nu se mai spune nici un cuvînt despre marele zeu".

La irochezi, chipul în care optimismul absoarbe dualismul este deosebit de semnificativ: ei n-au putut asimila noțiunea creștină morală a răului. Pentru ei, răul a rămas

[1] Idem, p. 253.

tot ceea ce dăunează în chip practic vieții: boala și lipsurile. Iar ființa mitică incarnînd răul, care a luptat la origini împotriva principiului creației, a fost convertită într-un element pozitiv, căci ea a fost învinsă și silită să-i ajute și să-i vindece pe indieni de boli!

Această ființă negativă are drept urmași Fețele-false, care pîndesc în locurile pustii. În cadrul riturilor de toamnă și primăvară, ele sînt înfățișate prin măști, care au menirea să alunge bolile.

Nu-i lipsit de interes chipul în care dualismul irochez s-a adaptat istoriei contemporane: „în interiorul rezervație irocheze domnește fratele cel bun, aici se află casa și cîmpul, aici [irochezul] se simte apărat, în timp ce înafară domnește «răul» și purtătorii lui — albii; acolo se află deșertul uzinelor, al blocurilor și al străzilor asfaltate"[1].

Una din întrebările care răsar în cadrul problematicii dualismului este și aceea cu privire la vechimea lui sau a caracterului lui originar: este dualismul simptomul unei anume trepte evolutive sau originar?

Întrucît California este considerată drept regiunea în care s-au refugiat resturile populațiilor autohtone din America de nord, întrucît aici s-a păstrat un nivel de civilizație arhaic (Kroeber), devine deosebit de semnificativ faptul că în viziunea lor despre lume predomină o exaltare a frumuseții vieții, un sentiment de integrare existențială și o prezență marcată a dualismului de tip antitetic, nu complimentar. Arhaismul se vădește în primul rînd în structura economică și socială: indienii din centrul Californei sînt mai ales culegători. Ei trăiesc în grupuri bazate pe familii și nu cunosc șefi. Arhaismul lor religios se manifestă printr-un ritual redus, dar avînd o mitologie bogată și un șamanism marcat. Ei au impresionante mituri ale creației, care vădesc un „vitalism" poetic, dar tot atît de marcat este și dualismul antitetic — opoziția dintre creator și adversarul lui.

Etnograful Jaime de Angulo relatează o convorbire cu un indian achumawi, din care reiese vitalismul poetic și sentimentul de *prietenie*, pe care îl resimte amerindianul față de univers: „Toate lucrurile sînt pline de viață. Arborii trăiesc, la fel și pietrele, munții, apa. Totul este plin de viață. Socotești că o piatră este moartă, dar ea este vie. Cînd am venit aici să te vizitez, am stat de vorbă cu tot ce se află împrejurul nostru (...) din prima seară am vorbit cu arborele (...). I-am vorbit, i-am spus: «Copacule, nu-mi pricinui nici un rău. Căci eu nu-s un om rău și n-am venit aici ca să fac rău cuiva. Copacule, fii prietenul meu!» Fără îndoială, multe lucruri mă privesc noaptea, fără ca eu să le pot vedea (...). Ele vorbesc între ele, ca și noi, ca și pietrele, copacii și munții. Adesea, dacă bagi de seamă, le poți auzi noaptea. Sînt convins că toate aceste ființe m-au privit din prima noapte, de cînd am venit aici. De bună seamă că spuneau: «Cine-i omul ăsta? Un străin, pe care nu l-am văzut niciodată. Dar e cumsecade: ne-a trimis fumul lui și ne-a salutat. Trebuie să fie un om de treabă. Trebuie să-l protejăm, pentru ca să nu i se întîmple nimic rău»".

[1] Idem, p. 272.

În mitul creației, în care se povestește cum la început totul era numai o apă din care au răsărit mai întîi vulpea argintie și apoi coiotul, se spune că vulpea argintie a făcut lumea *„tocmai așa cum trebuie"*. Această împăcare cu lumea nu este turburată de faptul că datorită coiotului, oamenii au cunoscut moartea. În general, tot ceea ce vulpea făcea util pentru oameni, era contracarat de către coiot, incarnarea răutății, absurdității, obscenității. Mitul creației afirmă — într-o concluzie nebunesc de optimistă — că în cele din urmă, vulpea l-a ucis pe coiot, în consecință oamenii ar fi trebuit să nu mai știe de suferință. Dar realismul și luciditatea înving: coiotul renaște și vulpea trebuie să-l tolereze! Coiotul este nemuritor = răul nu poate fi stîrpit din lume. Și totuși luată în întregul ei, viața merită să fie trăită!

Este fapt semnificativ, că în mitologia californiană, coiotul ajunge *să ajute* creatorul. La yuki, Taikomol („cel care vine singur"), îl are de la început alături de el pe coiot ca ajutor. Coiotul ajută la facerea omului, dar insistă ca el să fie muritor.

La fel și în mitologia indienilor wintun, maidu sau pomo, coiotul se află alături de creator. La pomo apuseni, coiotul ia chiar locul creatorului [1].

Coexistența animalului care incarnează răul cu creatorul pune, credem, într-o altă lumină decît cea tradițională, problema monoteismului primitiv: nu faptul că în miturile primitive se vorbește despre un creator, ci *chipul în care este conceput* — cu puteri limitate, sau împărțind puterea cu principiul răului — ni se pare decisiv pentru a caracteriza ființa supremă primitivă, în comparație cu Dumnezeul religiilor apărute în antichitate.

[1] Și în folclorul romănesc, diavolul („fîrtatul") apare ca ajutor sau adversar al lui Dumnezeu.

În religiile amerindiene, în ciuda unor fenomene (slabe) de însoțire și întărire a alienării, caracterul lor fundamental rămîne, după Müller, „universalist", adică țintește binele tuturor. Dacă, de pildă, la patwin și maidu întîlnim ceremonia *hesi*, care vizează recolte bogate și salvarea lumii, acest din urmă obiectiv n-are nimic comun cu „mîntuirea" religiilor soteriologice. *Hesi* este o suită de ceremonii legată de calendarul existenței ea este destinată să aducă ploaia, să hrănească pămîntul, să înlăture epidemiile, să împiedice inundațiile și cutremurele de pămînt (Kroeber).

Cînd li se pun întrebări asupra vechimii ceremoniilor, indienii înșiși afirmă că acea care are caracter universalist este cea mai veche. Müller o caracterizează ca expresie a „simpatiei pentru cosmos". Amerindienii consideră că toate celelalte religii n-ar fi decît ramuri ale acestei contopiri cu lumea. Chiar dacă savanții nu pot accepta această formulare, „ritualurile din California arată clar pînă unde poate merge (...) iubirea față de tot ceea ce face parte din lume"[1].

O concluzie asemănătoare se poate trage și din analiza reprezentărilor religioase ale amerindienilor zuñi din Noul Mexic. După invazia spaniolilor, urmată de revolta indienilor, zuñii, la finele veacului XVII, au trebuit să se retragă pe platouri înalte. „Cele șapte orașe" din Cibola au fuzionat și au constituit aglomerarea zuñi, considerată de ei ca „centrul lumii". În imaginea lor despre lume, zuñi afirmă o corespondență între așezarea lor și cosmos. După Cushing, care i-a studiat acum un veac, ca și după Kroeber, există o „sociologie cosmică" la zuñi. Dispoziția clanurilor, anotimpurile și fazele muncii agricole se rînduiesc după cele patru puncte cardinale. De pildă: nord = iarnă, vînt, război; apus = primăvara, apă și vînătoare; sud = vară, foc și leacuri; răsărit = toamnă, pămînt, religie. Miturile zuñi vorbesc despre o călătorie originară, prin care tribul, pornind din peștera din sînul pămîntului, a urcat afară spre lumină, poposind la Itiwana, ombilicul pămîntului. Calendarul este dominat de un dualism complementar; cele două solstiții joacă un rol decisiv, ele sînt axa riturilor.

Omul „cel mai sfînt" la zuñi este *pekwin*-ul, responsabil de binele tuturor; el nu exercită o autoritate politică. Shiwanokia este preoteasa răspunzătoare de flori. Lui Stevenson i s-a relatat că pe la finele veacului XIX, pekwinul a fost acuzat că din pricina impurității lui sufletești s-au tras

[1] Idem, p. 321.

seceta și foametea de care sufereau zuñi, ceea ce a dus la demiterea lui.

Müller arată că zuñilor le lipsește un adevărat zeu al morților. Gemenii divini sînt totodată zeii războiului, ei i-au condus pe zuñi din fundul pămîntului spre lumina soarelui. Un alt grup de zei îl reprezintă Katchina, al căror cult, bine cunoscut etnografilor, se manifestă prin dansuri pitorești. Katchina au un important rol simbolic ambivalent.

Analiza complicatelor reprezentări religioase și a ceremoniilor zuñi se încheie la Werner Müller cu o caracterizare care evidențiază contopirea dintre dualism, integrarea existențială și concepțiile lor sociale: „Omul se integrează în acest ansamblu al ființelor divine și naturale. El n-are dreptul să secătuiască pămîntul, apa și pădurea: departe de aceasta, el se află pe același plan cu iepurele, cerbul și porumbul (...). Acest sentiment explică stilul de viață pueblo, caracterizat printr-o armonie aproape desăvîrșită: zeii nu vin în ajutor oamenilor nesociabili, certăreți, răi (...). Pentru un zuñi, nu există laudă mai mare decît a se spune despre el că este un om prietenos și politicos"[1]. Într-o rugăciune reprodusă de M. Stevenson respiră un sentiment de altruism și totodată de recunoștință pentru viață ca atare:

„Aducătorilor de ploaie, ieșiți pe toate drumurile,
pentru ca fluvii mari să acopere pămîntul...
pentru ca toți copiii mei să aibă hrană și bucurie,
pentru ca cei ce locuiesc în sate depărtate să rîdă și
să se bucure...
pentru ca să avem tot felul de semințe și toate
lucrurile bune,
pentru ca să respirăm sufletul sfînt al vieții..."

Maui, Prometeul polinezian. Pentru înțelegerea și valorificarea literaturilor primitive, o mare importanță prezintă lucrarea voluminoasă și erudită a savanților englezi H. Munro și N. Khershaw Chadwick, intitulată *The growth of the literature* (3. vol., Cambridge, 1932—1940).

Concluziile pe care le cuprinde volumul al III-lea al lucrării sînt generalizări pe baza faptelor literare riguros analizate. Printre categoriile cu care operează autorii, cele mai importante din punctul de vedere al conținutului, al înțelegerii și valorificării umanismului, al prezenței omului, ni se par a fi cele de „eroic" și „neeroic". Trebuie subliniată,

[1] Idem, p. 285.

de asemenea, concluzia asupra literaturilor popoarelor care au ajuns în faza descompunerii structurii tribale. Deşi ei nu folosesc acest termen, ci vorbesc numai despre popoare „mai mult" primitive, în fond fenomenul este acelaşi. Concluzia la care ne referim se opune categoric mistificării creaţiei orale a popoarelor aflate pe această treaptă a evoluţiei sociale. Căci autorii scriu: „Cea mai cuprinzătoare şi probabil cea mai importantă categorie a literaturii de care ne-am ocupat este acea care se referă la anume fiinţe umane, adică bărbaţi şi femei cu nume precise"[1]. Această literatură, care marchează prezenţa faptelor şi problemelor omului, poate fi însă eroică sau neeroică. Eroice sînt producţiile orale în care se povestesc isprăvi şi aventuri, iar pe prim plan se situează eroul individual.

Deşi scrisul era necunoscut polinezienilor, literatura orală păstra cu sfinţenie trecutul. În proză şi în poezie, atît în cea aristocratică, clericală, cît şi în cea populară, ea înfăţişa o bogăţie de creaţii, puternic legate de viaţă *(living art)*. „Orice întîmplare mai de seamă, fie în viaţa colectivă sau individuală, îşi afla expresia în cîntec"[2]. Barzii de curte, ca şi povestitorii, au dovedit o extraordinară putere de memorizare, determinată de faptul că folclorul servea drept cronică şi pravilă. Ellis informează că în Tahiti cîntecele tradiţionale erau izvorul din care se scoteau argumente în disputele cu caracter istoric. Acelaşi lucru l-a remarcat Kotzebue în Micronesia şi Gill în insula Mangaia. Exploratorii europeni au găsit în legendele polineziene fapte istorice certe (ca, de pildă, prezenţa unor navigatori europeni) păstrate timp de trei veacuri.

Un interes atît de puternic şi de viu pentru trecutul istoric nu se putea naşte fără existenţa unor categorii sociale pentru care propriul ei trecut era o problemă vitală. Ca şi în alte părţi, acest interes viu pentru trecut izvora din interesele prezente ale nobilimii. „Cunoaşterea genealogiei pentru ultimele douăzeci de generaţii făcea parte din educaţia oricărui polinezian de rang. . ."[3]. În ceea ce priveşte perioada mitică, ciclul celor mai vechi *saga* sînt centrate în jurul lui Tawhaki. Cercetările au arătat că legendele referitoare la Tawhaki şi nepotul lui, Rata, se referă la veacul al VII-lea.

După tradiţia maoră, Tawhaki era un bărbat de mare frumuseţe şi un iscusit constructor de case. Isprăvile lui

[1] Chadwick, *The Growth of the Literature*, III. p. 727.
[2] Idem, p. 232.
[3] Idem, p. 236.

cele mai de seamă sînt călătoriile în lumea subpămînteană pentru a redobîndi oasele tatălui său şi călătoria în ceruri. În unele variante, eroul merge în infern sau în ceruri pentru a recăpăta sufletul soţiei sale sau pentru a rămîne cu soţia şi copilul lui în cer.

Eroul mitic, eroul civilizator Maui, nu ridică însă aceleaşi drepturi la istoricitate. Deşi Maui apare şi el în genealogiile nobiliare, totuşi nimeni — nici nobilii, nici descendenţa regală — nu pretinde să-l aibă strămoş, aşa cum se întîmplă cu Tawhaki. Legendele îl situează pe Maui cu veacuri înainte de existenţa lui Tawhaki, iar stilul miturilor în care apare Maui este foarte apropiat de cel al basmelor.

Maui însuşi are drept strămoş fiinţe supranaturale. Dar Maui este un adevărat erou civilizator: cînd reuşeşte să scape din lumea subpămînteană şi să se întoarcă pe pămînt, el aduce oamenilor agricultura. În toate peripeţiile lui, „el îşi atinge scopul prin şiretenie, viclenie, inteligenţă superioară"[1]. Maui nu-i un luptător; simţul onoarei cam lasă de dorit la acest erou mitic, în schimb, el este deştept, abil, inventiv. Maui este un *om*, un muritor, el nu scapă de moarte, deşi este de origine divină. Dar, chiar dacă nu poate scăpa destinului oricărui muritor, cea mai de seamă şi mai grăitoare aventură a lui Maui este călătoria în lumea subpămînteană cu scopul de a învinge moartea. El este un erou civilizator, pentru că mai toate acţiunile lui au un caracter altruist, şi „chiar cînd ele par că n-au motivaţie — ca, de pildă, cînd fură focul sau merge să pescuiască insule — omenirea trage foloase din isprăvile lui"[2].

Un mit din Mangaia, una din insulele Harvey, ne înfăţişează rolul lui Maui în descoperirea focului. „Odinioară, locuitorii lumii acesteia nu cunoşteau focul, ei trebuiau să mănînce hrana negătită. În lumea inferioară (Avaika) trăiau patru fiinţe puternice: Mauike, zeul focului; Ra, zeul soarelui, Ru, purtătorul cerului, şi, în sfîrşit, Buataranga, păzitoarea drumului spre lumea invizibilă.

Lui Ru şi Buataranga li se născuse un fiu — Maui. De la o fragedă vîrstă, Maui fusese făcut păzitor al lumii acesteia de sus, în care trăiesc muritorii. Ca şi ceilalţi muritori, mînca şi el mîncare crudă. Maică-sa, Buataranga, venea adesea să-şi vadă fiul, dar cînd era să mănînce, îşi lua mîncarea dintr-un paner şi mînca deoparte.

[1] Idem, p. 284.
[2] Idem, p. 285.

Într-o zi, în timp ce dormea maică-sa, Maui aruncă o privire în coş şi văzu mîncare gătită. Gustă din ea şi mîncarea îi plăcu mult, mai mult decît cea cu care era obişnuit. Mîncarea venea din lumea de jos, deci taina focului acolo trebuia să fie. Maui se hotărî să coboare în lumea de jos unde locuiau părinţii săi, ca să se poată bucura de aci înainte de mîncarea gătită.

A doua zi, cînd maică-sa Buataranga se pregătea să coboare în lumea de jos, Maui o urmări fără ca ea să bage de seamă. Privind printre trestii, Maui o văzu pe maică-sa în faţa unei stînci negre, căreia îi vorbea astfel:

Trebuie ascultate poruncile celui asemănător curcubeului.
Cum se despart doi nori în zorii zilei,
Aşa să-mi deschideţi voi drum spre lumea de jos!

La aceste cuvinte, stînca se despică şi Buataranga putu să coboare. Maui ţinu minte cuvintele de vrajă şi plecă fără zăbavă la zeul Tane, care avea nişte porumbei fermecaţi. Maui îl rugă pe Tane să-i dea pe loc una din păsările sale. Zeul îl îmbie cu doi porumbei, dar Maui, care era greu de mulţumit, nu-l vru pe nici unul. El pofti un anume porumbel roşu, ce se chema Akatu, adică Fără-frică şi pe care stăpînul lui îl preţuia cu deosebire. Lui Tane deloc nu-i venea să se despartă de porumbelul său cel mai drag; totuşi îl dădu, cînd Maui îi făgădui că i-l va înapoia nevătămat.

Maui plecă voios cu porumbelul şi merse la locul pe unde coborîse maică-sa. Cînd rosti cuvintele de vrajă, stînca se deschise, iar Maui, ascunzîndu-se înăuntrul porumbelului, coborî. Unii spun că el se prefăcu într-o libelulă mică şi că sub această înfăţişare se urcă pe spatele porumbelului şi coborî în lumea de jos.

Cînd a pătruns aici străinul, zeii cei răi care păzeau la intrare au spumegat de furie; ei se repeziră la porumbel să-l înghită, dar nu-i putură smulge decît coada. Porumbelul îşi urmă drumul spre umbre; Maui însă tare se mîhni de păţania pasăricii iubite a prietenului său Tane.

Ajungînd în lumea de jos, Maui căută locuinţa maică-si. Era chiar prima casă pe care o văzu şi se îndreptă spre ea călăuzit de zgomot. Porumbelul roşu se aşeză pe cuptor în faţa hambarului în care Buataranga bătea ţesutul din scoarţă de copac. Ea se opri din lucru ca să privească porumbelul roşu, pe care îl ghici că vine din lumea de sus.

Buataranga spuse păsării: „Tu nu vii de la lumină?" Porumbelul încuviinţă, dînd din cap. „Nu eşti tu fiul meu, Maui?"—întrebă bătrîna. Iarăşi porumbelul încuviinţă. Atunci Buataranga pătrunse în casă, iar porumbelul zbură pe un arbore de pîine.

Maui îşi reluă înfăţişarea omenească şi merse s-o îmbrăţişeze pe maică-sa, care îl cercetă de chipul cum ajunsese în lumea de jos şi de pricina călătoriei. Maui mărturisi că venise să afle taina focului. Buataranga spuse: „Taina ţine de Mauike, zeul focului; cînd vreau să aprind o vatră, îl rog pe tatăl tău Ru să ceară un tăciune aprins de la Mauike". Maui o întrebă de locuinţa zeului focului. Maică-sa îi arătă încotro să o ia şi-i spuse că se cheamă „Casa beţelor de banyan". Dar îl rugă pe Maui să fie prevăzător. „Căci zeul focului — spuse ea — este o fiinţă spăimîntătoare şi repede la mînie".

Cutezător, Maui se îndreptă spre casa zeului focului, luîndu-se după un sul de fum. Îl găsi pe zeu, pregătindu-şi mîncarea pe vatră. Cînd zeul îl întrebă ce vrea, el răspunse: „Un tăciune". Maui căpătă un tăciune, cu care se duse pînă la un pîrîu ce curgea prin faţa arborelui de pîine şi acolo îl stinse. Se întoarse la Mauike şi căpătă un al doilea tăciune, pe care iarăşi îl stinse în pîrîu. Iarăşi ceru zeului un tăciune. Zeul îşi ieşise din fire de mînie, totuşi răci cenuşa din vatră şi o dădu pe un băţ uscat cutezătorului Maui.

Dar Maui aruncă în apă şi aceşti tăciuni stinşi. El socotea că n-avea ce face cu tăciunii, dacă nu află taina aprinderii focului. Se hotărî deci să caute ceartă zeului focului şi să-l silească să dea în vileag taina, pe care o stăpînea numai el. De aceea ceru foc pentru a patra oară zeului focului, care turba de mînie. Mauike îi porunci să plece, ameninţîndu-l că-l va arunca în văzduh, căci Maui era mic de stat. Dar tînărul cutezător spuse că-i gata să-l înfrunte în luptă pe zeul focului.

Mauike intră în casă ca să-şi pună brîul de luptă; cînd se întoarse, văzu că Maui se umflase şi se făcuse un uriaş. Fără să se sperie cîtuşi de puţin, Mauike îl luă şi-l aruncă în sus, pînă în vîrful unui cocotier. Dar Maui făcu aşa, încît să cadă uşor şi să nu-şi facă rău. Zeul focului îl aruncă acum mult mai sus decît cel mai înalt cocotier care a crescut vreodată, dar Maui iarăşi coborî fără să-şi fi făcut vreun rău. Zeul însă gîfîia.

Acum veni rîndul lui Maui. El îl aruncă pe zeul focului de două ori la o înălţime ameţitoare şi îl prinse ca pe o minge cu amîndouă mîinile. Atunci Mauike, sfîrşit, îl rugă pe Maui să se oprească şi să-l cruţe, făgăduindu-i tot ce va dori. Maui răspunse: „Te voi cruţa cu o singură condiţie: să-mi dezvălui taina focului. Unde-i ascuns? Cum se aprinde?".

Mauike se învoi bucuros să-l învețe tot ce știa și-l conduse într-o casă minunată. Într-un colț se afla o mulțime de fibre de nucă de cocos, într-altul grămezi de lemne de ars: on, oronga, tanenu și mai ales banyan. Acestea erau uscate și gata de aprins focul. În mijlocul odăii se aflau două bețișoare. Zeul focului dădu unul din ele lui Maui, rugîndu-l să-l țină bine, în timp ce el îl ținea pe celălalt cu putere. Și în timp ce lucra, el cînta:

„O, banyan
Dăruiește-mi focul ascuns!
Fă o incantație
Roagă-te duhului din
Banyan!
Aprinde-un foc pentru Mauike
Cu praful de banyan!"

Cînd cîntecul se opri, Maui văzu un fum slab care se ridica din praful pe care îl făceau cele două bețe, cînd se frecau unul de altul. Cum ele se frecau înainte, fumul se înteți și sub suflarea zeului focului izbucni o flacără ușoară, pe care o întreținea prin fibre subțiri de nucă de cocos, slujind ca iască. Mauike puse atunci lemne și, spre uimirea lui Maui, se încinse un foc zdravăn.

Astfel a fost destăinuită taina cea mare a aprinderii focului.

Maui însă hotărî să se răzbune pentru ceea ce pățise și pentru că fusese aruncat în aer; el dădu foc locuinței adversarului învins. Curînd se afla în flăcări întreaga lume de jos. Focul îl mistui pe zeul focului și tot ce stăpînea el; pînă și stîncile pocniră și se sparseră sub puterea focului.

Dar înainte de a părăsi țara duhurilor, Maui adună cele două bețe de aprins focul care fuseseră ale lui Mauike și se îndreptă în grabă către arborele de pîine, unde îl aștepta porumbelul roșu Fără-frică. Maui rosti încă o dată cuvintele pe care le aflase de la mama sa Buaturanga și încă o dată se despicară stîncile și el se întoarse teafăr și sănătos în lumea de sus. Porumbelul roșu zbură spre o vale ferită, plină de farmec, unde se opri; de atunci locul acela se cheamă Rupe-Tan — „Popasul porumbelului". Maui își luă iar forma omenească și se grăbi să înapoieze pasărea favorită lui Tane.

Trecînd prin valea Keia, el descoperi că flăcările i-o luaseră înainte și că ele făcuseră o deschizătură la Teava, care mai apoi s-a închis. Regii Rangi și Mokoviro tremurau pentru pămînturile lor, căci se părea că flacăra năprasnică

va mistui totul. Au făcut tot ce-au putut ca să scape insula Mangaia de prăpăd și au izbutit în cele din urmă să stingă focul.

Locuitorii din Mangaia au folosit focul cel mare ca să-și gătească și ei mîncarea. Dar după cîtva timp, focul s-a stins și cum ei nu știau meșteșugul, nu puteau să-l aprindă din nou. Dar Maui, spre uimirea tuturor, nu ducea niciodată lipsă de foc. În sfîrșit i se făcu milă de oameni și le spuse taina minunată: că focul se află ascuns în hibiscus, taniu și banyan. Le arătă cum se putea scoate focul ascuns prin bețele de foc. În sfîrșit le ceru să cînte cîntecul zeului focului, pentru ca bețele de foc să aibă putere. De atunci locuitorii lumii de sus se slujesc de bețele de foc și se bucură de lumină și hrană caldă[1].

Prometeul primitiv și Prometeul antic

În substanțiala sa monografie asupra mitului prometeic, Jacqueline Duchemin pornește de la o concepție lucidă despre mit: „În miezul și esența lui, mitul este adesea reamintirea și ilustrarea unei binefaceri primordiale". Preocupările umane transpuse în mit nu se raportează la un „Sacru" în sine. „Temele mitice nu sînt niciodată lipsite de influența conștiinței imperioase a necesităților celor mai materiale, în primul rînd [aflîndu-se] evident aceea a hranei"[2]. Conștientă de necesitățile materiale ca rădăcină a mitului prometeic, autoarea amintește că la Eschil, lui Prometeu i se atribuie nu numai răpirea focului, ci și toate meșteșugurile pe care le-au căpătat muritorii.

Punînd însă problema originilor mitului grec, Duchemin consideră că doar miturile mesopotamiene — spre deosebire de cei care se opreau la mitologia vedică — ar putea aduce lumină *. În mitologia sumeriană, Ea (sau Enki) este zeul stăpînitor al adîncurilor apelor; el domnește peste *apsu*, fostul zeu Apsu, abisul primordial. Aflăm deci tema semnifica-

---

[1] J. Frazer, *Les mythes sur l'origine du feu*, Payot, Paris, 1931, p. 96—101.

[2] Jacqueline Duchemin, *Prométhée. Le mythe et ses origines*, Les belles lettres, Paris, 1974, p. 22.

* Teza noastră, sprijinită pe datele etnografice și mitologia tuturor popoarelor, este că eroul civilizator apare ca figură universală, iar nu mărginită la cadrul mesopotamian.

tivă pentru mitologiile lumii antice — a luptei dintre două serii de zei, luptă în care zeii noi îi înving pe zeii vechi.

În *Poemul babilonian al creației* (Enuma Elish) și în *Mitul lui Atrahasis*, care se trag din tradițiile mileniului III î.e.n., este frapantă o nouă temă mitologică, definitorie pentru alienarea religioasă în Orientul antic: spre deosebire și chiar în opoziție cu raportul dintre oameni și zeități din religiile primitive, acum este instaurată și impusă concepția că *oamenii trebuie să-i slujească pe zei.*

Pe cînd zeii erau [încă] oameni
Pe ei îi împovăra munca.
— Mare era strădania zeilor,
grele le erau munca și chinul [1].

Pe atunci, zeii cei mari erau Anu, zeul care domnește în ceruri, Enlil, căruia i-a revenit stăpînirea pămîntului și Enki (Ea) zeul — erou civilizator. Istoviți de muncă, zeii hătărăsc să se revolte și asediază templul lui Enlil, regele zeilor. După îndelungate discuții, se hotărăște crearea umanității menită să preia povara zeilor — *să muncească în locul lor și să-i întrețină.* Lui Enki (Ea) îi revine sarcina să creeze omul din lut.

Dar oamenii se înmulțesc într-atît, încît îi îngrijorează pe zei, care nu mai au odihnă. Zeii trimit mai întîi ciuma, apoi potopul, pentru ca oamenii să piară, dar Enki, care apare ca erou salvator, face ca Atrahasis să afle gîndurile ucigașe ale zeilor și să poată salva omenirea în barca pe care o construiește. Tot Enki este cel care îi conjură pe zei să nu-i prăpădească pe oameni.

Enki (Ea) joacă deci dublul rol de creator (demiurg) și erou salvator în *Mitul lui Atrahasis:* numele acestui muritor pe care îl ajută sau de care se servește Enki, pentru a salva omenirea, înseamnă „cel foarte deștept".

În *Enuma Elish*, poemul babilonian al creației, datat de prin sec. XI î.e.n., scopul este exaltarea lui Marduk, zeu-rege al Babilonului. Și în acest poem, Ea, care apare sub numele de Nimmud, este un zeu al străfundurilor, al înțelepciunii și al cunoașterii. Despre el se afirmă în poem că era fără rival printre zeii tovarăși cu el. Nu-i lipsit de semnificație că zeii ceilalți se înțeleg între ei, pentru a-l face pe

[1] După traducerea lui R. Labat.

Nimmud să piară. Poetul exaltă capacitățile lui Ea, care concepe un plan pentru pieirea lui Apsu:

„Dar cel mai deștept, înțelept, capabil,
Ea, care știe toate lucrurile, făuri un plan.

Ea îl înlănțuie pe Apsu și pune să fie ucis, apoi își instaurează propria stăpînire. Dar poemul vizează glorificarea lui Marduk, care incarnează regalitatea babiloniană. Pentru a scoate în relief gloria lui Marduk, poemul înfățișează revolta zeilor împotriva lui Ea. Marduk, stăpînul Babilonului, acceptă să lupte cu „hidra dragonul sălbatic, leii cei mari și cîinii plini de spume", cu condiția ca toți zeii să i se supună și să-l recunoască drept rege: un transparent episod, tipic, din istoria babiloniană. De data aceasta, deși tot Ea este cel ce îl crează pe om, el o face *sub ordinele lui Marduk!*

Jacqueline Duchemin arată că dacă zeul Enki-Ea nu este, pentru sumero-akkadieni, stăpînul focului, el nu-i străin de acesta. Focul, venerat ca o divinitate binefăcătoare, era de obicei personificat sub numele de Gibil sau Girru, numit „fiu al lui Apsu, adică al lui Ea" (Dhorme). Gibil sau Girru este, ca și tatăl lui, zeu al luminii și zeu magician.

Datele mitologiei elene ne oferă mai multe aspecte, toate semnificative, asupra lui Prometeu. În primul rînd, ceea ce nu observă Duchemin, eroul civilizator și salvator, spre deosebire de Enki (Ea) își păstrează caracterul popular: Prometeu este o figură antagonic opusă lui Zeus, în timp ce Ea și Enki reprezintă confiscarea divină a eroului popular.

În fabulele atribuite lui Esop, care indiferent de epocile diverse în care au fost redactate, sînt de origine populară străveche, se face aluzie la rolul demiurgic al lui Prometeu, așa cum se arată și în dialogul platonic *Protagoras.* Fabula 323 *Prometeu și oamenii* ni-l arată pe Prometeu creîndu-l pe om și animalele, la porunca lui Zeus, — ca și în fabula 304 *(„Cele două desage")*. În fabulele numite esopice, Prometeu apare ca artizan, ca olar sau sculptor. Prometeu se substituie lui Hefaistos; de altfel el este mai vechi, întrucît nu s-a putut atesta vreun cult al lui Hefaistos înainte de veacul V î.e.n. (Marie Delcourt). O lampadedromie — alergare cu făclii — era, din vremuri străvechi, miezul cultului închinat lui Prometeu. Ulterior, în epoca clasică, cele două divinități asociate focului sînt reprezentate împreună, ca doi frați.

[1] J. Duchemin, p. 45.

Jacqueline Duchemin a închinat pe drept unul din capitolele monografiei sale înfățișării populare și comice a lui Prometeu. Acest Prometeu popular, spre deosebire de eroul tragic care apare la Hesiod și Eschil, putem spune că păstrează trăsăturile esențiale ale Prometeului primitiv. Prometeul popular și comic este înfățișat în fabulele esopice și în comedie. În fabula *Zeus, Prometeu, Atena* și *Mamos*, acest din urmă personaj întrupează denigrarea: nimic nu-l mulțumește, totul este criticabil. Zeus crează taurul, Prometeu îl făurește pe om. Și într-o altă fabulă reîntîlnim realismul popular; Prometeu nu este figura mitică sublimă, ci un creator de ființe capabil de greșeli: pe leu l-a lăsat să se teamă de cocoș, iar pe elefant să-i fie frică de țînțar. „Astfel, după cum vedem, tradiția populară cunoștea nu numai un Prometeu creator de animale, ci și un Prometeu în stare să dea greș, comițînd, în cursul muncii lui, greșeli de dozaj și repartiție — un Prometeu amestecat cu Epimeteu"[1].

În fabula *Cele două desage*, Prometeu îi făurește pe oameni, dăruindu-le două desage: una, pe care o țin în față și care conține cusururile celorlalți, alta, care atîrnă în spate, mai mică, pentru cusururile proprii. Prometeu este înfățișat în cadrul rustic-satiric pe care îl sugerează figurile populare grotești făcute la Tanagra. Fabula *Prometeu și oamenii* reia tema malthusiană din mitologia mesopotamiană, inversînd-o: după ce Prometeu i-a făcut pe oameni și animale, Zeus își dă seama că animalele sînt prea multe și îi poruncește lui Prometeu să prefacă unele animale în oameni. Intenția satirică este evidentă: oamenii vor păstra trăsăturile diferitelor animale.

Tradiția populară era atît de tenace, încît ea s-a manifestat pînă și în sfera creației tragice: se știe că Eschil, pe lîngă trilogia axată în jurul lui Prometeu, a scris și o comedie, avînd un cor de satiri — *Prometeu aprinzătorul focului*. Se pare chiar că această dramă satirică a fost piesa cu care a debutat Eschil, creația lui avîndu-l ca erou pe Prometeu; piesa nu s-a păstrat.

În istoria comediei propriu-zise, numele lui Prometeu apare într-o piesă a lui Epicarm, părintele comediei. Dar Aristofan a fost cel care, în *Păsările*, a folosit din plin tradiția popular-comică. Prometeu este înfățișat acționînd în favoarea oamenilor, dar și ca un fricos ridicul. În conflictul dintre oameni și Zeus, Prometeu ia partea oamenilor, dar Aristofan nu-i arată nici un respect. Tradiția mitică, serioasă, pe

[1] Idem, p. 85.

care o va îmbrățișa Hesiod, se referea la rolul lui Prometeu în împărțirea jertfei; el folosise șiretenia, acoperind oasele vitelor cu grăsime. De aici mînia lui Zeus, pentru că s-a lăsat păcălit de prietenul oamenilor.

Ceea ce ni se pare că trebuie subliniat este păstrarea concepției populare străvechi despre erou: prin prisma lucidă a etosului popular, eroul [Prometeu] nu este nimbat de valori, el nu impune numai admirație și respect, gravitate și religiozitate, ci se înfățișează cu slăbiciuni omenești. El poate trezi rîsul indulgent, fără să se piardă însă amintirea și recunoștința tenace de care se bucură orice erou civilizator și/sau salvator.

Farsorul și zeii lui Platon. Antropologul american Stanley Diamond a avut ideea ingenioasă de a face o confruntare între concepția politică, estetică și filosofică a lui Platon din *Republica* și concepția primitivă despre lume. Concluziile lui Diamond sînt deosebit de frapante. Eseul lui luminos reliefează ruptura care avusese loc între ideologia primitivă și ideologia aristocratică despre stat, despre societate și despre om. În *Republica*, „Platon are prilejul de a reacționa împotriva elementelor primitive din societatea greacă și tradiția culturală"[1]. În primul rînd, această opoziție se manifestă prin ideea ruperii legăturilor de rudenie, prin cerința ca toți copiii mai mari de zece ani să fie luați de la familiile lor și să fie predați statului, pentru a fi educați. Diamond, care s-a ocupat de Dahomey, face o paralelă cu măsurile luate de acest stat primitiv sau protostat, care lua copiii mici de la mamele lor, pentru a-i distribui unor familii îndepărtate. „Scopul era de a anihila orice legături familiale sau asociații, care puteau ofensa puterea nelimitată a regelui".

În statul ideal-utopic făurit de imaginația lui Platon, antagonismul dintre stat și familie este însoțit de inaugurarea unei diviziuni necruțătoare a muncii. În opoziție cu activitatea multilaterală a individului în societățile arhaice, același om fiind agricultor, constructor de case sau luntri, luptător, dansator etc., în Republica platonică cizmarul trebuie să fie numai cizmar, soldatul — soldat, iar nu și negustor etc. Și mai grăitoare este concepția antropologică, viziunea despre om: „în statul nostru — spune Socrate — natura umană nu este dublă sau multiplă". Natura sau condiția umană este redusă la ocupația sau profesiunea individului. „În chipul acesta, existența statului este garantată, iar viața

[1] În volumul *Primitive Views of the World*, *op. cit.*, p. 172.

persoanei este îngrădită şi diminuată", în timp ce primitivul participă la o bogată gamă de activităţi sociale şi culturale.

În concepţia aristocratică a lui Platon, meşteşugarii şi ţăranii rămîn singura clasă productivă. Dar Platon consideră că ei nu sînt demni de a conduce statul, ci au numai menirea de a întreţine celelalte două clase superioare, a legislatorilor şi a oştenilor. Această concepţie, arată Diamond, este tipică pretutindeni pentru faza apariţiei statului: comunitatea primitivă devine rezervor de forţă de muncă pentru statul sclavagist. Intelectualitatea care se formează — scribi şi preoţi — se bucură de o viaţă mai uşoară numai pentru că serveşte clasa dominantă, după cum reiese din documentele egiptene. Scribul egiptean îşi laudă meseria, uşoară şi plăcută, în comparaţie cu munca grea a celor care lucrează metalele, piatra etc. (Gordon Childe, *Făurirea civilizaţiei*).

În statul platonic, orînduit pe caste rigide, apare ca obligatorie „minciuna regală", sau, cum spune F. M. Cornford, „propaganda". Ea e menită să-i convingă pe cetăţeni de necesitatea păstrării purităţii castelor, — copiii n-au voie să devină altceva decît ceea ce au fost părinţii lor. Platon îl pune pe Socrate să declare că acest pricipiu este „cel dintîi proclamat de Dumnezeu". „Comunismul" lui Platon n-are nimic comun cu egalitarismul comunităţilor primitive.

În ce priveşte atitudinea lui Platon faţă de artişti, ea este cunoscută: pe motivul că arta este o imitaţie a imitaţiei (lucrurile fiind doar copia ideilor), artiştii trebuie izgoniţi din cetate. Acesta ar fi mai curînd pretextul teoretic. Adevărul este că, după cum se plînge Platon, poeţii sînt lipsiţi de pietate şi corup tineretul. Vina lor cea mai gravă constă în faptul că poeţii, fie Homer sau Euripide, au cutezanţa nelegiuită de a-i înfăţişa pe zei capabili să facă rău. După Platon, sarcina poetului este să justifice orice acţiune a zeilor, să-i înfăţişeze perfecţi, mult înălţaţi deasupra oamenilor. Homer îl prezintă pe Zeus ca o pe fiinţă care face oamenilor şi bine şi *rău*. Aceasta-i nelegiuire, după Platon, pentru că zeii nu sînt oameni şi nu pot fi înfăţişaţi ca oameni. Zeii nu au o natură ambivalentă, ci monolită, ei incarnează valorile pure.

Ca antropolog şi admirator al lui Paul Radin, autor al unei monografii despre trickster, Diamond este îndemnat să facă o semnificativă confruntare între zeii idealizaţi ai lui Platon şi „farsorul divin," figura realistă, ambivalentă pe care au creat-o primitivii. Pentru aceştia, nimic nu pare mai firesc ca tricksterul să fie în acelaşi timp divin şi uman, să fie erou civilizator şi farsor, prilej de admiraţie şi totodată de repulsie, să îmbine trăsături contradictorii — calităţi şi cusururi sau valori şi nonvalori.

În interpretarea realistă şi dialectică a lui Radin, tricksterul este expresia străveche a ambivalenţei creatorului şi totodată a ambiguităţii condiţiei umane. Ca atare, el nu poate fi tolerat în statul lui Platon, care vrea să prezinte realizarea ideilor (valorilor) ca pure, metafizice, identice cu sine, noncontradictorii şi unde omul trebuie să fie complet socializat, iar sarcina artistului este nu să redea dialectica vieţii, ci „să compună imnuri zeilor şi să-i proslăvească pe oamenii mari". După Platon, scrie Diamond, artistul-imitator nu poate avea cunoaşterea binelui sau răului şi ca atare obiecţiile lui împotriva poeţilor se află „în direct antagonism cu tricksterul, imagine a zeilor proiectată de către poeţi"[1]. De fapt, poetul îi apare primejdios lui Platon tocmai pentru că el cunoaşte împletirea dintre bine şi rău care caracterizează realitatea, fie ea umană sau „divină". Axiologia platonică a valorilor pure nu poate accepta luciditatea şi intuiţia dialectică cuprinsă în creaţia dialectică pe care o reprezintă tricksterul, după cum statul platonic nu poate decît să respingă structura egalitară, comunitară, a societăţilor tribale.

Opoziţia platonică se prelungeşte în opoziţie faţă de forma şi sensul dramei rituale primitive. Diamond numeşte pe drept „dramă rituală" ceremoniile magice, riturile referitoare la perioadele (crizele) prin care trece individul, cît şi pe cele care asigură existenţa grupului, pentru că „problemele identităţii şi supravieţuirii sînt totdeauna temele dominante"[2]. Aceste ceremonii au caracter *existenţial*, pentru că în ambele tipuri — individuale sau colective — scopul este asigurarea existenţei, biologice sau sociale (statusul individului). Cum ar putea fi altfel caracterizate decît ca „existenţiale", cînd este vorba de naştere, pubertate, boală sau moarte? „Ele pot fi considerate situaţii «existenţiale», căci oamenii mor, se căsătoresc, se îmbolnăvesc, devin sexualmente maturi şi economiceşte responsabili în toate societăţile. În societăţile primitive, astfel de evenimente umane obişnuite devin extraordinare, — ele devin valoroase şi pline de sens prin mijlocirea ceremoniilor dramatice". Prin ele omul depăşeşte nivelul biologic pentru că îşi afirmă identitatea şi îşi defineşte obligaţiile faţă de sine şi faţă de

[1] Idem, p. 182.
[2] Idem, p. 186.

grup. „Afirmarea identității" constă în faptul că același individ își menține integritatea în timp ce își schimbă rolul social, de la copil la bătrîn.

5 RÎSUL ȘI CONȘTIINȚA CRITICĂ

Tema enunțată a fost, de fapt, deja abordată: urmărind și tălmăcind isprăvile tricksterului, am pășit într-acea zonă a creației primitive, care dovedește în chip eclatant ceea ce li se contestă primitivilor — conștientizarea în artă, conștiința critică. Plăsmuirea acestei figuri a farsorului, în ciuda adiacențelor mitico-magice (demiurgul, koemshi) vădește acea capacitate de *detașare* sau *distanțare* pe care o implică orice critică.

În același timp, creearea farsorului vădește încă o dată dubla intuiție a ceea ce filosofia contemporană avea să cuprindă sub conceptele de *existențial și valoric*. Simțul comicului, de la formele lui simple pînă la satira subiacentă în teatrul absurd contemporan, implică o comparație: într-o fulgerare intuitivă, simțul valorii compară o situație sau un tip uman *existent* cu ceea ce — nu aprioric, ci prin educare, prin achiziție — omul a fost sau este obișnuit să considere normal, cuvenit, *valoric*. În esența lui, simțul comicului are aceleași rădăcini într-o povestire primitivă și într-o comedie rafinată: auditoriul sau cititorul, indiferent de faptul că el însuși poate fi fricos, lacom, mincinos sau lăudăros, compară detașat tipul lacomului, mincinosului, lăudărosului cu norma ideală de comportare, care i-a fost sădită în minte prin interdicțiile și imboldurile sociale (familiale).

Nu cred că se poate spune că „rîsul e tragic" — o definiție cu iz patetic, nici că absurdul ar fi *mai* tragic decît tragicul (Eugen Ionescu), pentru că atunci confundăm *două atitudini*, pe care tradiția estetică le socotește antitetice. Antitetice și totuși, cum ne-o arată orice tratat de estetică, *legate* între ele: tragicul *și* comicul. Am avansa ipoteza că atît sentimetntul tragicului, cît și simțul comicului, se rotesc în jurul existenței umane. Dar în timp ce tragedia ne face să asistăm la chipul în care destinul, zei sau oameni periclitează una sau mai multe existențe umane — orice tragedie se încheie printr-una sau mai multe morți — situația

comică sau tipul comic ne plasează în plină existență, în viață. După tragedie „nu mai e nimic de făcut"; din oricîte tragedii am cunoaște — în pofida unor discursuri didactice, plasate de Shakespeare la finele unor tragedii — „nu învățăm nimic", pentru că din trăirea fiorului tragic nici nu se poate învăța, adică nu se poate reintra în șuvoiul problemelor vieții.

Comedia însă este departe de acest hotar dintre viață și moarte. Toate întîmplările comice sînt „pline de viață" și ne reamintesc mereu, nu în chip didactic, ci prin darul autorului comic sau al povestitorului popular, că trebuie să reluăm viața, privind-o (dacă nu și privindu-ne) prin prisma reîmprospătată a valorilor. *Vedem* mai clar, după spectacolul comic, cît de urîte, diforme, pot fi ființele umane, cît de urîtă și antivalorică poate fi existența. (Și în acest punct, Eugen Ionescu a văzut cu mare pătrundere legătura dintre comic și tragic, înnodate în absurd.)

Creația comică ne împrospătează conștiința critică; și aceasta nu-i decît expresia majoră, „expresia negativă" a conștiinței valorice. Creația comică nu vrea să ne împace cu viața, așa cum este. Rîsul este înșelător: el este destindere numai fiziologică și psihologică. Sub destinderea — plăcere momentană — stăruie o neliniște „metafizică": „de ce" sînt oamenii atît de proști, îngîmfați sau servili, vanitoși, lacomi, creduli sau obtuzi, banali sau extravaganți? „De ce" nu sînt normali? Dar ce înseamnă „normal" în acest context? „Normal", adică lipsit de cusururi, defecte și patimi, care contravin unei paradigme, unui model social elaborat. Dar această aparent modestă cerință: să nu ai cusururi, se vădește identică cu modelul, cu „idealul". În mod aproape paradoxal, genul literar — fie popular, fie cult — care este socotit cel mai „ușor", adică departe de „probleme", „opus" gravității etc. se vădește ca avînd semnificația celei mai severe exigențe. Genul comic ne pune de fapt în față cu domnia copleșitoare a nonvalorilor, cu distorsiunea șocantă pe care o suferă valorile de la enunțarea lor ideală, programatică și didactică, pînă la înfățișările amețitoare pe care le incarnează ele în oamenii reali, trecuți prin dublul filtru al ipocriziei și compromisului.

Etnografii și călătorii care au trăit în mijlocul eschimoșilor subliniază simțul lor ascuțit pentru rizibil. Condițiile de viață deosebit de grele în care au trăit și mai trăiesc n-au împiedicat atenția pentru cusururile semenilor și nici simțul comicului. „Duelul satiric "ne arată că chiar la o populație frustă există o deosebită capacitate de sublimare

culturală: diferendele şi tensiunile nu se rezolvă prin violenţă, ci cu ajutorul ironiei şi satirei instituţionalizate.

Thalbitzer redă un subtil „cîntec de revanşă", în care cîntăreţul îşi bate joc de „greşelile de cîntec" făcute cu alt prilej de un adversar.

„Sînt aici pentru ca să mă măsor cu tine.
Te caut, te-am căutat din prima clipă.
Vino şi cîntă.
Eu sînt gata, cîntecul meu este gata,
l-am exersat, l-am învăţat, îl ştiu;
Ultima oară n-ai fost prea dibaci;
oare-ai uitat greşelile din cîntecul tău,
toate greşelile făcute ultima oară"?.[1]

Că rîsul sau comicul ca fapt cultural, iar nu individual psihologic, s-a născut din matricea eterogenă a nevoilor sociale ne-o dovedesc şi îmbinările sau aliajele uneori paradoxale pe care le poate căpăta. Rîsul se poate manifesta ca ironie şi umor, poate intra ca element în batjocură, sarcasm, pamflet agresiv, satiră. Umorul se poate împleti cu magie în creaţia primitivă. Comicul se mai poate asocia cu mitul, socotit în chip firesc ca o modalitate gravă de abordare a problemelor existenţiale. Dar poate că rîsul atunci are şi el legături, la prima vedere nevăzute, cu problematica existenţială? În ce mod? Întrebarea se pune stăruitor, pentru că răspunsul nu-i evident, ca în cazul mitului sau tragicului.

„În Groenlanda — şi, se pare, şi în Alaska şi în insulele Aleute — adversarii se întîlnesc în public pentru a-şi arunca unii altora satira cîntată, injuriile nefiind ocolite. Scopul este ridiculizarea adversarului cu orice preţ; o satiră bine făcută poate să facă rău cuiva timp îndelungat" [2]. Birket-Smith arată că modul acesta de lichidare a unei adversităţi nu corespunde ideilor noastre despre dreptate, dar este un mijloc de a restabili echilibrul social.

Spre deosebire de tragic, care reprezintă strivirea omului de către destin sau propriile lui contradicţii, comicul relevă, după Hegel, „triumful subiectivităţii", căci „solul general al comediei este lumea în care omul ca subiect a devenit stăpîn peste tot ceea ce înseamnă conţinutul esenţial al cunoaşterii şi realizării sale" [3]. Chiar dacă o ilustrare deplină a acestei

[1] W. Thalbitzer, *Légendes et chants esquimaux du Groenland*, Leroux, Paris, 1929, p. 75.
[2] Kay Birket-Smith, *Mœurs et coutumes des eskimo*, *op. cit.*, p. 178.
[3] Hegel, *Aesthetik*, Berlin, 1955, p. 1074.

caracterizări o poate da de abia atitudinea ironică şi satirică în literatura antică sau modernă, ideea că atitudinea satirică, critică reprezintă o victorie a spiritului faţă de lume, iar nu o înfrîngere, ca în tragedie, se confirmă prin elementele satirice din creaţia primitivă. Această superioritate sau libertate, această atitudine degajată corespunde întregului spirit optimist al viziunii arhaice despre lume.

O a doua definiţie hegeliană, cea a satirei, reia punctul de vedere aristotelic: satira ne dă dovada contradicţiei dintre lumea reală şi omul virtuos „aşa cum ar trebui să fie", — este vorba deci de o contradicţie cu caracter moral.

Deosebind patru feluri de valorificare a comicului — simplul amuzament, gluma, ironia şi sarcasmul — Nicolai Hartmann constată că „este implicat pretutindeni un moment esenţial al etosului" [1] şi că „în majoritatea cazurilor, el [etosul] este unul de respingere, de condamnare — pentru motivul că la baza comicului se găseşte slăbiciunea şi meschinăria omenească" [2].

Ipoteze asupra originilor comicului

Tragicul ne apare ca avînd la rădăcină o vizibilă trăire individuală, pe cînd simţul şi funcţia comicului ca eminamente sociale. Aristotel a observat cu pătrundere caracterul binefăcător, catartic şi social al comicului. Rădăcina socială a comicului nu se profilează însă numai în sens psihologic; rîsul fiind contagios, stabileşte o comuniune socială etc. În timp ce Platon vedea în rîs ceva condamnabil, deoarece produce o „tulburare" a sufletului, Aristotel a sesizat capacitatea rîsului de a realiza *coeziunea socială*. După Aristotel, *eunoia*, „bună voinţa" — este dispoziţia tipică a rîsului. Cercetători contemporani ai teoriei comicului subscriu la definiţia aristotelică: „În cele din urmă, rîsul e un fenomen colectiv şi prin aceasta bazat pe comunitatea spirituală dintre oameni, — iată o idee la care nu putem să nu subscriem şi azi" [3].

Pentru Platon, comicul, ridicul — derivă din invidie *(ftonos)*; după Aristotel, bazele sau sursele rîsului sînt pozitive: *„entropia"* (buna dispoziţie a sufletului, *„eunoia"* bunăvoinţa, filantropia). A. Plebe, pe baza unor texte postaristo-

[1] N. Hartmann, *Estetica*, Ed. Univers, 1974, p. 462.
[2] *Op. cit.*, p. 264.
[3] Armando Plebe, *La nascita del comico*, Laterza, Bari, 1956, p. 236.

telice, confruntate cu diferite părți ale operei stagiritului, crede că poate reconstitui această teorie catarctică. Rîsul ar fi un fel de funcție bio-psihică de apărare: el ar echilibra psihicul, ar descărca instincte, impulsuri, care altfel ar duce la un dezechilibru. Rîsul însuși poate fi cumpătat sau fără frîu; rîsul „just" este moderat [1]. În Etica nicomahică, rîsul este definit „un fel de destindere". Dar aceasta este o stare de spirit finală, căreia îi premerge o anumită tensiune, în sensul că ispita rîsului este mai puternică prin contrast cu situația și locul în care ne aflăm. În al doilea rînd, rîsul îi apare lui Aristotel ca izvorînd dintr-o luptă între un impuls spre dispreț și un impuls spre inhibiție, impuls determinat de respect. Rîsul ar fi deci necesar ca un echilibru între aceste două impulsuri. Anonimus Jamblicus a declarat, în spirit aristotelic, că un spectacol comic armonizează patimile, le moderează și prin aceasta purifică spiritul.

Firește, teoria catarctică rămîne interesantă, și interpreți ca Plebe au tot dreptul să o considere pur aristotelică. Dar acest aspect ni se pare că este secundar ca valoare. Căci Aristotel a trăit într-o epocă în care intuiția primară a sensului rîsului nu se pierduse cu totul. Mai mare interes ni se pare că merită evidențierea aristotelică a raportului dintre *rîs și echilibru social*. Avem aici o intuiție genială, care își cere dezvoltarea și demonstrarea prin variatele exemple pe care ni le oferă istoria literaturilor. Deocamdată ne interesează faptele, sugestiile și argumentele pe care ni le poate oferi literatura primitivă pentru teoria comicului.

Comicul și structura comunitară

Din cunoașterea literaturii satirice primitive rezultă că funcția rîsului este nu numai de a stabili sau de a restabili un echilibru psihic. Satira însăși — ca forma cea mai înaltă a comicului — nici n-ar fi putut apare fără acel fond social al relațiilor comunitare. Comicul trebuie integrat în structura totală a tabelei de valori specifice comunei primitive.

Creația spirituală a primitivilor ne pune în fața unor *realizări*, a unor reușite estetice și ideologice, care trebuie să ne dea de gîndit. Pînă azi, teoria comicului se mărginea, în exemplificările cu care lucra, la comedia greacă, comedia franceză clasică, umorul unor romantici germani ca Jean Paul,

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, 8.

comedia lui Labiche, romanele lui Dickens, piesele lui Schaw, ironia lui Anatole France și M. Twain, teatrul lui Gogol etc.

Pentru istoria și teoria literaturii — atît ca știință de sine stătătoare, cît și ca parte componentă a istoriei și teoriei culturii — *originile sau formele primare ale comicului* și mai ales ale speciei literare a satirei sînt extrem de importante. Confruntarea între formele primare ale satirei și etosul comunitar ne arată că aceste două fenomene sînt strîns legate, așa cum au văzut Aristotel, Kant, Hegel, N. Hartmann. Satira s-a născut și nici nu se putea naște în alt chip, decît ca o reacție critică față de tulburările echilibrului social specific grupului arhaic. Tulburări sau abateri de la acele norme de comportare, pe care nu le putea stabili decît tipul de societate în care dominau simultan relațiile egalitare și respectul drepturilor fiecăruia, exigența marcată a etosului colectiv față de deficiențele morale individuale.

Satira primitivă nu este însă genul literar cel mai arhaic. Nu găsim mostre satirice la popoarele cele mai primitive (australieni, vedda, fuegieni etc.), ci la cele mai evoluate. Satira presupune deci o evoluție a relațiilor sociale, ea răsare acolo unde există deja o anumită diferențiere economică și socială, o anumită alterare a normelor egalitare. Tema centrală a satirei primitive este înfățișarea rizibilă a unui individ care încalcă normele de conviețuire, care se situează într-un conflict sau opoziție față de normele sau valorile colectiv sancționate. În acest sens, *comicul izvorăște din asocial*, iar *contradicția* care îi dă naștere este aceea dintre *normal și anormal.* Acest tip de contradicție ni se pare a fi la originile satirei, ale comicului; ea este o contradicție de tip social în sensul general al cuvîntului, nu între categorii sociale. Nimic mai firesc, deoarece creația folclorică primitivă cuprinsă în mitologie și legende etiologice este tot de ordin social. Cînd mitul primitiv vrea să „explice" natura (de pildă originea lumii, a soarelui, potopului etc.) el nu face altceva decît să brodeze în jurul unei întîmplări sau drame umane în contextul unor relații sociale de tip tribal. Întreaga concepție dominantă despre natură a primitivului este antropomorfică. Dar nu în sens metafizic! Nu-i vorba despre „omul în general", ci despre omul concret al societății primitive, avînd o anume viziune despre lume, ca răspuns la o anumită problematică de viață. În această situație de viață, *modul grav* și *modul comic* sînt convergente. Originea lor este comună; ambele răsar pe solul raporturilor umane tribale. Fără raportarea la relațiile sociale și la normele de viață ale acestei societăți

este tot atît de greu de înțeles semnificația miturilor, ca și semnificația satirei.

Funcțiile mitului sînt multiple [1]. Însă în timp ce mitul vrea de pildă să întipărească în minte respectarea unei cutume, a unei instituții, a unei credințe etc. prin *reamintirea originii ei străvechi*, satira vrea să reliefeze nonsensul (ridicolul) abaterii de la norme. Pentru aceasta etosul primitiv n-a folosit discursul, ci doar îndemnul și mai ales calea cea mai scurtă a satirei. De ce?

În societatea primitivă, caracterul social, public al vieții este atît de marcat, încît disprețul romantic-individualist față de opinia publică este imposibil. Au spus-o sute de etnografi și observatori ai popoarelor primitive. În aceste condiții, omul nu poate să vrea și să prețuiască un alt mod de comportare decît cel socialmente valorizat și statuat. Stilul de viață este riguros colectiv. Valorile nu pot fi altele decît cele izvorîte din necesitatea socială comunitară.

Individul nu poate să nu fie extrem de sensibil la aprecierea colectivă. Nimic mai dureros — uneori nimic mai tragic — decît dezintegrarea. (La modul tragic, în folclorul eschimos: singuraticul). Nimic mai firesc și mai spontan pentru etosul primitiv decît să conceapă că reliefarea actelor anormalului, asocialului este o pedeapsă supremă. În această concepție, viciul este de fapt și modul, măsura în care individul a călcat normele. Există o singură morală, un singur mod de viață: colectiv. Ceea ce nu a împiedicat cîtuși de puțin apariția, manifestarea și prețuirea personalității în viața și creația primitivilor. Etnologii Walter Nippold și Melville Herscovits au arătat pe larg — împotriva negării individualității și inventivității — rolul și valoarea acestor fenomene. Astăzi a căzut *interpretarea conservatoristă* a autorilor care priveau cu milă la „lipsa de personalitate“ a primitivului, la teama lui de a transgresa normele tribale.

Să judecăm *conținutul* structurii culturii tribale: *ce* anume trebuie respectat? Oare primitivul se ferește să încalce normele gentilice din pricină că îl apasă inerția, rutina etc.? Contradicția este flagrantă: dacă primitivul ar fi șters, inert, amorf, cum de se întîmplă că în mii de chipuri — de la riturile de inițiere pînă la judecata colectivă, de pildă aruncarea cu sulițele în vinovat — marea problemă este totuși încălcarea normelor?

Adevărul este că și primitivul încalcă în diferite chipuri morala gentilică, mai ales în societățile diferențiate, unde sînt

[1] Vezi C. I. Gulian, *Mit și cultură*

marcate individualismul și egoismul, fricțiunile și conflictele între interesele individuale și cele colective. Malinowski a relevat pe larg tensiunea dintre încălcări și opinia colectivă în *Custom and Crime in Primitive Society*. Etnologul englez John Layard, după ce afirmă că normele juridice și valorile morale au un caracter strict tribal, arată că atitudinea și comportarea față de un străin de trib „depinde (...) în ce măsură el corespunde imaginii ideale despre om, care domnește în propriul trib“ [1].

Dacă primitivii ar reprezenta o treaptă inferioară a speciei umane, ei n-ar cunoaște decît pedeapsa fizică. Faptele etnografice și folclorice ne arată însă că primitivul este extrem de sensibil la sancțiunea morală. Cele mai impresionante exemple le oferă cazurile de sinucidere la populațiile primitive. Etnograful Steinmetz a putut chiar afirma că tendința spre sinucidere este mai puternică la popoarele primitive decît la cele civilizate. Printre cauzele sinuciderii la primitivi trebuie să subliniem că figurează remușcarea, rușinea, amorul propriu rănit, răzbunarea împotriva ofensatorului. Abel relatează despre o femeie din Noua Guinee, care s-a sinucis pentru că în timp ce era bolnavă nu fusese vizitată de niște vechi prieteni. La indienii americani tlinghit, cine nu se poate răzbuna în nici un fel pe cel care l-a jignit, se sinucide (Krause). Astfel de cazuri se întîlneau odinioară și la ciuvașii siberieni (Lebedev).

Explicația psihologistă. Teoriile raționaliste, de la Aristotel pînă-n zilele noastre au scos, mai mult sau mai puțin în evidență, raportul dintre comic și spiritul critic. În „Le rire“, Bergson, deși reprezentant al intuiționismului, a sezisat aspectele critice, sociale și morale ale comicului.

Spre deosebire de aceste teorii estetice care au pătruns rădăcinile obiective, sociale și etice, ale comicului, teoriile psihologiste nu văd decît aspectul rîsului. După Freud, în plăcerea pe care ne-o dă comicul s-ar împleti două elemente: satisfacerea instinctului de agresiune sau a instinctului erotic și plăcerea de a ne cruța de un efort psihic. Așa, de pildă în anecdote, glume, ironii etc. cu caracter tendențios, ar trebui să vedem liberarea de inhibiție, de constrîngere, de respect față de anumite persoane, instituții etc. În glumele de tip absurd, „joc de idei“ etc. ne-am libera de efortul înlănțuirii logice a ideilor. Umorul ne-ar cruța de milă.

Postulatul lui Freud este că plăcerea pe care o provoacă cuvintele de spirit neagresive ar fi aproape totdeauna me-

[1] În *Institutionen*, *op. cit.*, p. 57.

diocră, în timp ce gluma sau ironia agresivă stîrnește un rîs puternic. După cum a arătat însă Auboin, faptul că există glume asupra scoțienilor, marsiliezilor etc. care scot în evidență anumite slăbiciuni considerate drept caracteristice unor națiuni, locuitorilor unor orașe, etc. nu implică agresivitatea, deoarece astfel de glume circulă chiar la scoțieni, marsiliezi, olteni sau locuitori ai orașului respectiv etc. În al doilea rînd, rîs exploziv pot stîrni și comediile bufe, farsele simpliste, grimasele clovnului etc. care n-au absolut nimic tendențios sau agresiv [1].

Freud stabilește o opoziție a comicului față de sublim, măreț, impozant. După el, comicul exprimă agresivitatea sau revanșa față de ceea ce ne impune, ne impresionează, ne smulge admirația. Freud formulează această idee într-un mod alambicat, indirect, prin mijlocirea tezei machiste a „scutirii de efort". El afirmă că tot ceea ce-i mare, măreț, elevat, etc. ne cere o cheltuială de efort, „o cheltuială suplimentară" — se subînțelege față de starea de spirit obișnuită. Comicul — mai ales caricaturizarea — *ne-ar scuti de acest efort.* Deoarece caricatura *degradează* obiectul admirației, ea ne scutește de admirație și de efort!

Este evident că această interpretare cuprinde un sîmbure de adevăr: ironizarea, caricaturizarea, pot fi în unele cazuri expresia neputinței revanșei, a situației de inferioritate, o încercare de a ne ridica „deasupra" persoanei, situației, etc. resimțite ca umilitoare sau de neatins. Dar ca „teorie" este contrazisă de miile de caricaturi care n-au drept temă nimic „măreț": nu o personalitate, ci un tip mediu—nevasta pretențioasă, funcționarul birocrat, copilul obraznic etc.

Teoria agresivității este psihologistă și de aceea limitat valabilă. Ea poate explica doar faptul că cineva vrea să atace pe altcineva anume printr-o glumă, ironie etc. Dar satira, comedia nu sînt un pamflet la adresa unei persoane, ci țintește *generalitatea* oamenilor reali și posibili. Dacă gluma sau ironia s-ar reduce la o ieșire personală, ea n-ar fi socialmente valabilă, n-ar fi privită ca *obiectivă*, n-ar avea nici valoare estetică, nici etică.

Așa cum trebuie să distingem între ilaritatea de origină fiziologică sau nervoasă (rîsul nervos) și rîsul provocat de dezvăluirea comicului, care trece prin intelect, prin conștiință, tot astfel trebuie să facem distincția între eroticul inconștient și dominarea conștientă a eroticului. Integrarea eroticului

[1] G. Auboin ,*Technique et psychologie du comique,* Marseille, 1948, p. 214.

în comic sau comicul erotic ni se pare o formă sugestivă, convingătoare pentru ponderea pe care o are conștiința în creația primitivă. În poveștile erotice africane de pildă, isprăvile erotice ale eroului se împletesc — ca la Boccaccio — cu satirizarea soțului înșelat, dar nu pentru că-i înșelat, ci pentru că este înfățișat ca prost, credul sau gelos. Astfel de creații cuprind în intenția lor un dublu obiectiv: satisfacția curiozității erotice (toleranța pentru licențios) se împletește cu satira unui caracter.

Explicația intelectualistă. Această explicație a comicului are meritul că a sezisat contradicția (sau măcar contrastul) ca esență a comicului. Pe de altă parte, ca toate explicațiile de tip intelectualist, ea reduce comicul la un contrast pur mental, abstract, rupt de viața socială, cît și de reacțiile etosului, ale simțului valoric și de dialectica valorii nonvalorii.

Auboin, care critică uneori cu pricepere teorii unilaterale ca acelea ale lui Freud, Bergson, Mélinaud etc. vrea și el să bage toate formele comicului în patul procustian al definiției intelectualiste. Plăcerea pe care o provoacă comicul ar fi *numai* de natură intelectuală și s-ar rezuma la noutatea sau originalitatea pe care o înregistrează *gîndirea* în fața unei situații comice, a unei glume, caricaturi, imagini neașteptate gen Jules Renard, a unei comparații grotești etc. Auboin, ca și alți autori, *subordonează* contrastul procedeelor de unificare sau identificare ale gîndirii (ca Meyerson). Este indiscutabil, pentru el, că gîndirea are drept scop să introducă elemente noi în tiparul identității. După astfel de autori ca Bain, Dumont, Auboin, etc. omul întreg s-ar reduce la gîndire, iar reacția rîsului, ca și toate celelalte reacții față de lume, ar fi reacții pur mentale. Nu-i nevoie de demonstrat caracterul raționalist-intelectualist al acestei concepții.

Auboin însuși arată că veacul XVIII este veacul în care au apărut explicațiile raționaliste ale contrastului logic ca esență a comicului: Batteaux, Gérard, Battie, Mendelssohn, Addison, Hazzlet, iar în sec. XIX, Hegel, Schopenhauer, Jean Paul Richter, Dumont etc. (După cum vom vedea, Hegel a văzut însă mult mai adînc decît autorii între care îl încadrează Auboin).

Să vedem ce sens dădeau majoritatea acestor autori contrastului. Hazzlet de pildă scria: „Rîsul este o juxtapunere arbitrară a unor idei diferite, [juxtapunere] care țintește un efect picant al asimilării sau al contrastului sau, în mod obișnuit, și una și alta în același timp". Dumont *(Les causes du rire*, 1862*)* ajungea și el la o definiție accen-

tuat logicistă: „Rizibilul poate fi definit astfel: orice fenomen (objet) față de care spiritul este obligat să nege și să afirme simultan același lucru; cu alte cuvinte, este ceea ce determină intelectul nostru să-și formuleze simultan două raporturi contradictorii". Sprijinindu-se pe astfel de explicații, Auboin se crede îndreptățit să considere că „chiar cei care caută în altă parte resorturile comicului nu reușesc să-l înlăture [contrastul] complet. Ei au putut să-i dea nume diferite, deoarece n-au văzut decît un caz particular al contrastului, în care făceau să intervină un aspect moral, social, sentimental sau intelectual, care îi era asociat în chip accidental" [1].

Așadar, Auboin, fără să nege contrastul „moral, social, sentimental", consideră că aceste tipuri de contrast trebuie *deduse* din contrastul *logic!* Contrastul între un gest sau act insolit și obișnuințele sau convenientele sociale, între idei cu totul diferite, între mijloc și scop, etc.— îi apar lui Auboin ca fiind expresii diferite ale contrastului logic!

În capitolul în care analizează izvoarele plăcerii pe care o provoacă comicul, Auboin își exprimă foarte clar poziția intelectualistă: „La originea oricărei plăceri se află *satisfacerea unei tendințe* naturale sau dobîndite. Plăcerea comicului fiind de ordine intelectuală, nu-i vom putea descoperi izvorul decît explorînd tendințele intelectuale" [2].

Auboin susține că „prezența unui interes grav (...) se opune caracterului ludic" (afirmație pe care o contrazic satira și comedia de moravuri, forme superioare ale comicului) și definește comicul sub unghiul gratuității artei; pentru el comicul este de fapt ceea ce amuză. „Este un joc care constă în a reuni obiectele, imaginile, ideile și impresiile cele mai inconciliabile, printr-o prezentare sau un raționament ingenios, specios, și care ne reînnoiește astfel în mod conștient plăcerea intelectuală. Pentru spiritul nostru el este ca și bucatele picante, lichidele sau dulciurile pentru apetitul nostru blazat de mîncăruri vulgare" [3]. Iată deci analiza comicului încheiată cu o definiție... culinară! (Este adevărat că pentru francezi, comparația n-are nimic șocant.) Dar nu acest aspect i-l reproșăm lui Auboin, ci faptul că el consideră *drept esențial* jocul, gratuitatea și faptul că el privește bogăția de aspecte etice și sociale ale creației comice prin prisma intelectului pur.

---

[1] Auboin, idem, p. 80.
[2] Idem, p. 284.
[3] Idem, p. 260.

Fără să intrăm mai adînc în problemele estetice ale comicului, trebuie totuși să marcăm caracterul mărginit, nesatisfăcător, al teoriilor intelectualist-raționaliste, care ignoră rolul vieții sociale și al etosului în explicarea comicului. Căci pentru a remarca defecte, lipsuri, devieri și alte manifestări *„anormale"* trebuie să existe *o atitudine, un etos cu un anume set de valori.* Iar în ce privește apariția comicului care demască nonvalori, cusururi morale, trebuie să existe un context social și cultural în care *norma este normalul.* Ca să te frapeze egoismul, prostia, lenea, minciuna, îngîmfarea, zgîrcenia etc. trebuie să existe simțul valorilor opuse acestor cusururi.

Dacă ne-am mărgini, în valorizarea spiritualității primitive, doar la „armătura logică", la structurile logice (Lévi-Strauss) ne-ar fi cu neputință să explicăm origina simțului comicului, deoarece el răsare odată cu simțul valoric. Iar simțul valoric este solidar cu o anume structură socială, de fapt cu modelele, cu idealurile sociale și morale ale unei societăți fără clase.

Lévi-Strauss a arătat că gîndirea primitivă procedează prin creearea unor perechi de contrarii sau opoziții: masculin-feminin, sus-jos, crud-copt, etc. Dacă practica vieții cotidiene a determinat formarea noțiunilor contrarii sub aspectul muncii, al mînuirii obiectelor, al orientării în spațiu și timp, al diviziunii sexelor, etc. contrastele provenite din aceste izvoare n-au putut provoca ilaritate. Dimpotrivă: anumite opoziții fundamentale au generat teme mitice de o deosebită *gravitate*, ca de pildă opoziția masculin-feminin. Numai contrastele cu caracter *uman* — după cum s-a mai observat — au putut genera comicul și, după părerea noastră, *numai în măsura în care au oglindit opoziția valoare-nonvaloare pentru etosul comunitar.*

Nici noutatea unei situații ca atare, nici originalitatea ca atare — nu pot să provoace rîsul. Căci atunci marile descoperiri, inovațiile tehnice, originalitatea în creația artistică, ar fi prilej nesecat de rîs. Ori, în cultura primitivă, tema eroului civilizator este un elogiu al descoperirii, inovației, noutății. Sesizarea implicației valorii în problema comicului a fost meritul lui Aristotel. Dar el a mărginit sensul ei la „slăbiciuni", la „cusururi" *morale.* În fond, dacă ne gîndim la bogăția de ilustrări comice în jurul temei prostiei, temă puternic reliefată în creația primitivă, ca și în cea a literaturilor orale și scrise, ne dăm seama că de-abia noțiunea valorii poate subsuma și satira prostiei, care nu este un cusur moral.

În sens strict moral, prostia nu-i o nonvaloare, ea nu-i expresie a răului, nu dăunează decît cel mult prostului sau în primul rînd prostului. Şi totuşi ea este considerată ca o tară indelebilă în concepţia primitivă. Dacă cretinul, idiotul, debilul mintal, nebunul etc. beneficiază de exceptarea şi chiar teama pe care o provoacă anormalul, prostia — de la originile culturii pînă azi — a rămas o temă comică copioasă. Prostia este deci amorală şi totuşi o evidentă *nonvaloare.* Ca atare, ea sparge cadrul definiţiei aristotelice cu rază strict morală [1].

Bergson şi izvoarele comicului. Le rire, celebra carte a lui Bergson, se ocupă de explicaţia comicului în general. Deşi nu s-a gîndit nici o clipă la o explicare istorico-socială a acestei categorii estetice, filosoful francez a atins foarte îndeaproape problema genezei comicului, sesizînd rădăcinile lui sociale şi etice.

După Bergson, sursa comicului ar fi „du mécanique plaqué sur du vivant" [2]. Deşi definiţia lui Bergson este sugestivă pentru o serie de aspecte ale comicului, ea nu are valenţele explicaţiei care luminează structura socială ca *primară* faţă de contrastul dintre mişcare şi mecanicitate sau sclerozare. Tezele pe care le schiţează Bergson la începutul căutării funcţiei sociale a rîsului, deşi suferă de interpretarea idealistă, vagă, specifică sociologiei durkheimiene, marchează totuşi ideea: comicul nu este numai o problemă de estetică, ci şi de *viaţă.* În acest din urmă sens, afirmă Bergson, „ceea ce viaţa şi societatea cer de la fiecare din noi este o atenţie mereu trează, care să distingă caracteristicile situaţiei prezente; este de asemenea o anumită elasticitate a trupului şi a spiritului, care să ne permită să ne adaptăm" [3]. Societatea ne cere o adaptare suplă a trupului şi spiritului. Ar fi rizibil doar cine ar înfăţişa tare ale corpului, caracterului sau inteligenţei.

Ideea centrală a lui Bergson despre esenţa comicului înfăţişează acest fenomen etic şi estetic ca un rezultat al placării mecanicului asupra vieţii, mişcării, duratei. *Contradicţia esenţială* ar fi deci între ceea ce-i viu şi ceea ce-i mecanic, rigid, automat. Aceasta-i teza metafizică a lui Bergson, din care el deduce diferitele forme concrete ale comicului. El nu

[1] Trebuie notat că Immanuel Kant a avut o intuiţie fericită atunci cînd a folosit pentru indicarea izvorului comicului noţiunea de „*Widersinn*". Cuvîntul german cuprinde simultan nonsensul logic, dar şi nonsensul ca nonvaloare.
[2] H. Bergson, *Le rire*, Alcan, Paris, 1927, p. 10.
[3] H. Bergson, idem, p. 3.

porneşte de la concret spre general, ci invers. Structura cărţii *Le rire* este semnificativă: „Despre comic în general. Comicul formelor şi mişcărilor. Forţa de expansiune a comicului. Comicul situaţiilor şi al cuvintelor. Comicul caracterului".

De-abia în ultima parte a lucrării sale analizează Bergson comicul etic şi social. De-abia în această a treia parte aplică Bergson teza funcţiei existenţiale — utile, sociale, a comicului — şi de aceea ea ne apare şi ca cea mai durabilă. Dar o astfel de intervertire, în tratare, în metodă, presupune că forma socială a comicului — forma lui concretă cea mai importantă — n-ar fi decît o aplicare sau incarnare a unei abstracţii: a contradicţiei generale dintre mecanic şi ceea ce-i viu. Din acest punct de vedere, contradicţia este văzută la fel de abstract, ca şi în explicaţia intelectualistă. Din fericire, Bergson adaugă teza că la originile comicului se află *contradicţia ca fapt social.* Deci nu o contradicţie abstractă între viu şi mecanic, ci între normal-anormal, valoare-nonvaloare.

A doua teză sau al doilea izvor al comicului porneşte de la viaţă. Pornind în căutarea definiţiei rîsului, Bergson începe cu o observaţie pătrunzătoare şi purtînd în ea virtualităţi pe care autorul însuşi nu le-a speculat decît prea puţin: „Nu există comic în afara a ceea ce-i *uman.* Un peisaj poate să fie frumos, graţios, sublim, neînsemnat sau urît, dar nu va fi niciodată rizibil". Dacă rîdem de un animal sau chiar de un obiect o facem în raport cu ceea ce ne aminteşte sau sugerează în comparaţie cu ceva uman.

Complementară la teza despre sursa umană este observaţia importantă a filosofului francez că „pentru a înţelege rîsul, trebuie să-l replasăm în mediul lui natural, care este societatea, trebuie să-i determinăm mai ales funcţia lui utilă, care este o funcţie socială. Aceasta va fi ideea călăuzitoare a tuturor căutărilor noastre". Fără să-i pretindem lui Bergson să fi dat o „sociologie a rîsului", pe care o anunţa el însuşi ca „idee călăuzitoare", trebuie să evidenţiem şi să valorificăm ideile ingenioase, fine şi sclipitoare, care întregesc aceste trei teze de bază. Gîndirea şi viaţa — iată punctul general de plecare al lui Bergson, care s-a concretizat în titlul uneia din lucrările sale *(La pensée et le mouvant).*

Ceea ce afirmă în cîteva locuri Bergson despre funcţia socială a rîsului se potriveşte cu ceea ce am numi „comicul nevinovat". Căci atunci cînd el scrie că „orice membru al societăţii trebuie să fie atent la ceea ce-l înconjoară, să se modeleze după anturajul lui, să evite să se închidă în propriul

lui caracter ca într-un turn de fildeș"[1] el surprinde acele aspecte comice (nonsociale) valabile în orice societate. Dar solul social în care răsare satira („comicul caracterului", în formularea lui Bergson) este acela în care s-a cristalizat mai mult decît reacția față de insolitul comic, față de neobișnuit, bizar, ciudat, caraghios.

Literatura, etnografică și filosofică, în care s-a insistat asupra misticismului primitiv, ne documentează, deși în mod exagerat, un fenomen real: reacția imediată, nestăpînită, față de tot ceea ce apare ca insolit. Un obiect, o ființă sau un eveniment considerat insolit, provoacă teamă, groază, sînt inhibitorii pentru intelect, declanșează măsuri imediate de apărare magică, etc. Dar reacția față de *insolitul social* sau, mai pe scurt, față de asocial, a constituit și o reacție salutară față de abaterile de ordin juridic și moral. Formele comicului au, în bună măsură, în formele culturale, o funcție socială, o funcție de clasă. Spuneam doar „în bună măsură" pentru că înăuntrul unei societăți împărțite în clase există și teme, situații, motive comice care n-au caracter de clasă, care sînt comune sau „general umane". Forme milenare ale teatrului comic au trecut de-a lungul tuturor orînduirilor, fără să-și piardă atracția pentru gustul popular sau pentru copii.

Dacă în societatea împărțită în clase satira țintește surparea prestigiului nemeritat al clasei dominante, dezvăluirea viciilor ei de clasă, în societatea egalitară sensul satirei este demascarea abaterilor nesociale sau asociale, corectarea și educarea *omului*. Societății tribale îi este propriu climatul încrederii, întrajutorării, solidarității — dar aceasta-i cu totul altceva, decît o „dragoste" dulceagă și atotiertătoare. Fundalul vieții sociale primitive este *necesitatea* solidarității, *necesitatea* subordonării, nu a gusturilor, dar a intereselor, pornirilor individuale față de interesele colective. Grupul este oricînd dispus să intervină în ajutorul membrilor săi, chiar cu riscul vieții (răzbunarea colectivă, luptele dintre triburi declanșate de conflicte individuale etc.) În schimb, este sever și exigent față de individ, cerîndu-i și impunîndu-i respectul necondiționat al normelor tribale.

„Comicul de caracter" — mai bine zis satira socială — este, din punct de vedere *calitativ*, *esențial* deosebit de comicul „nevinovat", pe care îl reprezintă gestul sau cuvîntul ridicul, comicul vizual sau auditiv, caricatura sau grimasa clovnului etc.

---

[1] **Idem, p. 137.**

Acest al doilea gen de comic *n-are caracter social*, nu implică norme, nu atinge interese sociale, nu suscită reacția corectării usturătoare, și este universal. Dar fiindcă este prezent încă din societatea primitivă (Katchina la indienii zuñi) se pune întrebarea dacă acest comic nonclasical nu-și are originea în sensibilitatea față de asocial.

În acest sens general social, sîntem de acord cu Bergson, că *orice* comic este social: o farsă între școlari ca și substratul unei comedii a lui Molière. Un om care umblă grav și cu nasul în sus se împiedică și cade — aceasta va stîrni rîsul în orice societate. O pereche de oameni, dintre care unul e lung și slab, iar altul mic și gras; o femeie urîtă care își toarnă cosmetice pe obraz și surîde fericită; un copil care maimuțărește gesturile unui bătrîn — ce-i „social" în toate aceste situații sau gesturi comice? Ele nu fac niciun fel de aluzie la un anume etalon de conduită, la anumite norme, la contradicții dintre anume valori și nonvalori, ci se referă doar la discrepanța dintre normal și anormal din punct de vedere *general social.*

Se pune întrebarea: astfel de pilde ale comicului se explică totuși prin contradicția dintre mecanic și viu? În contrastul dintre Pat și Patachon, ce-i viu și ce-i mecanic? În contrastul dintre o caricatură și originalul ei — ce-i viu și ce-i mecanic? Cînd la circ apare un clovn cu un cap enorm, avînd o pălăriuță pe creștet — ce-i viu și ce-i mecanic? Sau cînd o femeie enorm de grasă își pune în picioare niște pantofi cu tocuri foarte înalte? Sau cînd desenul animat ne înfățișează animale în situații umane sau oameni care imită animale? Contrastul dintre viu și mecanic ne apare doar ca o specie a contrastului general dintre social (normal) și asocial (anormal).

Auboin face observația pătrunzătoare că „maimuța sau papagalul care îl imită pe om ne fac să rîdem în măsura în care sînt mai umane". De ce? Pentru că sîntem obișnuiți, sau este normal ca animalul să se comporte ca un animal, iar omul ca om. Intervertirea conduitelor trezește reacția rîsului, deși în cadrul basmului animalele pot acționa ca oameni. Dar în basm animalele sînt înzestrate cu puteri supranaturale și logica sau sfera basmului are ca premisă intervenția aprobată și dorită a forțelor supranaturale.

Totodată, *imitarea* unor persoane cunoscute, actori, prieteni, etc. scoate în evidență *particularitățile* lor, fără să aibă întotdeauna o intenție caricaturală, satirică. Particularitățile nu trebuie să fie negative. Și totuși, dacă sînt îngroșate, ele stîrnesc rîsul sau măcar surîsul, pentru că omul „normal"

(sau ideal) ni se pare că trebuie să fie liber de astfel de particularități, care sînt deformări. Chiar faptul că un om poate apărea ca *alt om* — această imitație pe care o poate realiza și amatorul, nu numai actorul, ne explică plăcerea de natură comică pe care ne-o dă derogarea de la legea tacită: fiecare să se comporte conform statusului lui, înfățișării lui fizice și spirituale.

La origini, comicul social, după cum am încercat să arătăm, este indisolubil legat de structura egalitară a societății tribale, de întreaga ei concepție despre viață, de sensul tacit educativ al satirei în general și de relieful pe care îl capătă satira alături de mit, în societățile mai evoluate în special. Comicul social se înfățișează nu ca un contrast între mecanic și viu, ci între *abateri și norme*, între individ și grup, între anormal și normal, între valori și non-valori. Un alt sol originar din care a putut izvorî comicul social nu există, pentru că, în societatea pe clase, satira are deja un profund caracter de clasă sau de castă (Aristofan, Plaut, *fabliaux*-urile în evul mediu etc.).

Comicul social, satira socială s-a născut în acea societate în care a existat o *contopire necesară* între interesele, gusturile, aprecierile și dezaprobările membrilor grupului. Chiar cînd comuna primitivă s-a descompus (exemple numeroase la africani și unii amerindieni) morala populară a continuat să trăiască în atitudinea critică, satirică față de devierile de la normă sau normal.

Bergson nu ignoră faptul că „spre cinstea umanității, idealul social și idealul moral nu diferă în chip esențial“ [1]. Dar el susține totodată că „personajul comic poate, în cele din urmă, să fie în regulă cu morala strictă, rămîne numai să se pună în regulă cu societatea“ [2]. Bergson crede așadar, că și omul cinstit poate fi ridicol și aduce exemplul lui Alcest din *Mizantropul* lui Molière. Alcest este însă rizibil nu prin calitățile lui morale, ci prin „izolarea“ lui. Este ceva adevărat în această observație fugară: „cusururile ne fac să rîdem mai curînd prin *insociabilitatea* decît prin *imoralitatea* lor“ (p. 141).

Se poate deci disocia sociabilitatea de moralitate, dar nu în sfera satirei cusururilor. Bergson însuși afirmă, în introducere, un alt punct de vedere: „Rîsul nu ține doar de estetica pură, deoarece el urmărește (. . .) scopul util al perfecționării generale“ [3]. Deci nu este vorba doar de o adaptare

[1] Idem, p. 140.
[2] Idem.
[3] Idem, p. 21.

formală la exigențele societății, ci de o *integrare axiologică*. Firește că rîsul, comicul, are o sferă largă: se poate rîde sau surîde de un om care vine îmbrăcat neglijent sau este distrat și ușor afectat. Dacă în *societatea primitivă* o astfel de disociere este posibilă, aceasta nu înseamnă că vreodată, ridicolul va prima asupra satirei. Tot astfel în concepția despre viață și artă a maselor, eticul și socialul coincid, se contopesc.

Socialul (ca ceva exterior: obiceiuri, conveniențe, modă, etc.) și morala se opun în societatea împărțită în clase. Cînd clasa dominantă își făurește un sistem de valori, cînd o castă stabilește normele, criteriile, gusturile, conveniențele ei drept etalon, atunci, pentru această clasă, devine rizibil ceea ce distonează cu criteriile și moravurile ei. Exemplele sînt nenumărate. Pentru aristocrația greacă, indiană, franceză sau engleză, au fost rizibile toate acele forme de comportare care nu erau sancționate de crezul lor aristocratic. Pentru burghezie, omul din popor, muncitorul sau țăranul este rizibil întrucît moravurile, obiceiurile, stilul de viață, gesturile, felul lor de exprimare etc. distonează cu stilul ei (Molière).

Cine exprimă adevărata moralitate? „Socială“ — în sensul cel mai general și mai vag — este și etica aristocratică, și cea burgheză, și cea proletară și cea țărănească. Dar apare evident că acest sens vag este nesatisfăcător, că conflictul are un caracter de clasă, că fiecare clasă sau chiar pătură socială are un punct de plecare propriu, un etalon cu care măsoară distanța dintre rizibil și normal.

Indiferentismul pe care îl preconizează Bergson față de valori nu este confirmat de satiră, nici de satira primitivă nici de cea din literaturile societăților pe clase. „În rezumat, scrie Bergson, am văzut că un caracter bun poate fi bun sau rău — această n-are importanță, dacă-i insociabil poate să devină comic“ [1].

Aici Bergson generalizează fără să țină seama de importanța creației artistice, atît ale literaturii primitive, cît și ale altor literaturi. Este vorba de acele creații, populare sau „culte“, în care s-au cristalizat *tipurile singulare*, *personalitățile distonante* față de mediu, dar incarnînd certe valori etice: eroul civilizator în mitologia primitivă, eroul generos în basmul popular, eroul viteaz în legendă etc. Planul mitic însuși este prin definiție anormal; eroului mitic i se acordă inițial libertatea unei comportări care se depărtează capricios de conveniențe, moravuri, obiceiuri, sociabilitate. Eroul este „dincolo“ de normal și anormal, dar el beneficiază de

[1] Idem, p. 147.

un credit larg, nesecat, pentru că chiar dacă *gesturile* lui izolate sînt insolite, *conținutul* sau *finalitatea* activității lui se află continuu sub semnul valorii. Actul civilizator, invenția genială, pornirea generoasă, curajul nestăpînit (și imprudent) își poartă în ele însele justificarea unor purtări, care pot să fie și stranii. În definitiv, însuși „excesul" de curaj, inteligență, generozitate, bunătate, bravură etc. este „anormal", apare plastic ca o „contradicție" față de nivelul mediu al acestor virtuți. Însă etosul popular știe că nu-i vorba decît de o contradicție aparentă. Dacă ar fi o contradicție de valoare, de esență, atunci orice erou ar fi comic, orice eroism ar fi donquichotism. Dar, după cum știm, lucrurile nu stau astfel: drept mărturie avem folclorul universal, inclusiv cel primitiv, precum și marile creații literare cu suflu eroic.

Așadar, Bergson identifică în mod schematic eticul cu sociabilul. Identificarea este respinsă atît de faptul inadaptării la suferință a asupriților, cît și de tipul eroic în creația literară universală. Exagerîndu-și pînă la ultima expresie teza lui, Bergson ajunge să susțină că și caracterul (ca atare) este... comic: „Într-un anume sens, s-ar putea spune că orice *caracter* este comic, cu condiția să înțelegem prin caracter ceea ce-i *gata făcut* în persoana noastră" [1]. Și totuși caracterul nu-i comic. De ce?

Înțelegem prea bine de la ce a pornit Bergson, sesizăm aspectul *formal* din comportarea umană care l-a dus la această formulare excesivă, legată de identificarea moralei cu sociabilitatea: faptul că sesizăm, mai ales la oamenii pe care îi cunoaștem bine, *repetarea* aproape mecanică a unei reacții psihice, a unor gesturi etc. Știm dinainte că unul va reacționa impulsiv, altul ezitant, unul va căuta citate, altul va începe să țină un discurs etc. Într-un cerc în care oamenii se cunosc bine, repetarea mecanică a acestor reacții este izvor sigur de haz și rîs.

Dar *orice* repetare, inclusiv repetarea sau constanța caracterului ar provoca rîsul? Însăși noțiunea de caracter implică repetarea, fermitate; caracterul este o victorie continuă asupra instabilității, înclinărilor și capriciilor noastre, o depășire a subiectivului, un efort de cristalizare. Probă epitetul „lipsit de caracter" pe care îl aplicăm omului slab, șovăielnic, care sare de la o extremă la alta sau care se „pliază", se adaptează la diverse situații, „fără șira spinării".

[1] **Idem, p. 150.**

Bergson afirmă că „personajul comic este un tip" și că asemănarea cu un tip provoacă ceva comic. Cînd facem o apropiere între un om și un tip livresc, eroul unui roman sau al unei piese, omul ne apare comic, chiar dacă personajul literar nu-i comic. Cum rămîne atunci cu toți eroii literari care au incarnat, în diferite epoci, un ideal? Bergson pune sub semnul întrebării fenomenul însemnat, bine cunoscut, al influenței reale, uneori de mare amploare, pe care îl are eroul literar. Cititorii care vor să imite un erou de tip eroic nu simt în niciun fel comicul, pentru că eroul le apare ca *model*. Cine dintre noi ar afla ceva comic în entuziasmul unui adolescent care trăiește cu fervoare dorința și efortul de a semăna artistului sau savantului genial, eroilor revoluționari etc.?

Bergson aplică mecanic ideea mișcării, o echivalează nejustificat cu valoarea, îi conferă o valoare în sine. Nu contrastul dintre mecanic-viu, rigid-suplu, sociabil-insociabil, persoană-tip este acela care a generat și continuă să genereze, în literatura și arta contemporană, valorile estetice ale comicului în forma ei cea mai înaltă, a satirei. Concepția lui Bergson este ancorată în metafizica duratei. Îngustimea acestei poziții îl face să rupă eticul de estetic, să ignore — deși atinge principial problema — *adevărata contradicție*, care este antiteza valori-nonvalori.

Fenomenul comicului de caracter nu-și are *legi proprii*, ci în sfera lui domină legea vieții sociale, cu criteriile ei axiologice. Un fenomen uman este respins, ridiculizat, satirizat, înfierat nu pentru că este rigid sau nerigid, adaptat sau neadaptat, ci pentru că vine în conflict cu unghiul de vedere al valorilor sau normelor și non-normelor societății sau clasei respective. O voință mare, neînfrîntă, dîrzenia, încăpățînarea chiar — atunci cînd au finalitate etică — *nu* sînt comice, ci inspiră respect și admirație. Și dimpotrivă, suplețea care este adaptare, compromis, oportunism — sînt respinse și satirizate.

În măsura în care rîsul este o valoare, el nu se poate izola de sistemul valorilor etice. De aceea și vorbim despre „etosul rîsului". Rîsul nu este dincolo de planul vieții și al valorilor, ci integrat în complexul de valori care se concentrează într-o *atitudine*. Nu se rîde oriunde de orice, nu se rîde peste tot de aceleași lucruri. Numai contrastele elementare sînt universal valabile, sînt comice în orice cultură, pentru că ele trezesc reacția — devenită reflex — față de tot ceea ce-i anormal sau neobișnuit.

S-ar putea distinge *grosso modo* două forme de manifestare a comicului: o formă ambiguă, în care sensibilitatea comică se împletește cu magia și alte credințe în forțe supranaturale și o formă pură a comicului, a spiritului critic.

Prima formă a atras mai de mult atenția etnografilor (Cuhsing, Dixon, Kroeber, Lowie, Radin, Seligman, etc.). În manual, Lowie arată că populațiilor primitive le plac bufoneriile organizate, fie pure, fie în cadrul ceremoniilor sacre. Amerindienii arapaho au o asociație militară „Coliba nebună", ai cărei membri afectează în public o purtare nebunească, avînd permisiunea de a-i sîcîi pe ceilalți. Ei vorbesc la modul absurd: de pildă, dacă vor să invite pe cineva la o serbare, îi spun să nu vină; dacă poartă greutăți, afirmă că este foarte ușor și invers. Dar această societate are și activități serioase, importante.

La amerindienii ona, clovni mascați se prefac că merg ca niște bătrîni; cîte unul cade sau îl ia pe celălalt de păr, stîrnind ilaritatea femeilor care le adresează glume. Aceste scene se repetă la un interval de șase zile. Lowie amintește și el de cunoscutul exemplu al clovnilor zuñi din Noul Mexic, afirmînd că ei au „două grupe distincte de clovni care joacă un rol semnificativ în magie și religie" [1]. Unul din grupe este o confrerie de vrăjitori puternici, specializați în farmece de dragoste, celălalt grup este alcătuit din oameni care poartă măști și despre care se crede că transmit rugăciuni menite să aducă ploaie. Pe lîngă aceste funcțiuni magice de primă importanță, clovnii zuñi se dedau unor țopăieli ridicole, parodiază dansuri sacre, se dezbracă în public pretextînd că sînt copii, etc. Consemnînd aceste fapte, Lowie încheie prudent prin afirmația că ele au *probabil* drept scop să rupă monotonia și tensiunea unei ceremonii solemne.

Împotriva unei astfel de interpretări „funcționaliste" (deși nu-l numește pe Lowie) s-a ridicat recent Laura Makarius, afirmînd că fenomenul clovnilor rituali trebuie integrat în întregul context ceremonial și mitic [2]. Laura Makarius stabilește mai întîi legătura dintre clovnul ritual și trickster (Păcală primitiv) arătînd că după Lloyd Warner, la tribul murngin din Australia, tricksterul și clovnul se identifică într-un singur personaj. Laura Makarius propune ca eroii de

[1] R. Lowie, *Manuel d'anthropologie culturelle, op. cit.*, p. 197.

[2] *Clovns rituels et comportements symboliques* („Diogène", nr. 69, 1970).

tip *trickster* să fie considerați ca reprezentînd „proiectarea mitică a magicianului, care violează tabuuri pentru a satisface nevoi și dorințe ale colectivității". Clovnul ar avea rolul de a evoca, în cadrul ritului, violarea tabuurilor, violare ipostaziată în mit. Această încălcare a tabuurilor a permis grupului, la un moment dat al istoriei lui, să obțină „doctoriile" magice, care joacă un rol esențial în viața magică și rituală. Clovnii sacri numiți koyemshi, de care s-a ocupat Jean Cazeneuve, încarnează pe eroul mitic Shiwelusiwa și copiii săi proveniți dintr-o unire incestuoasă cu sora lui. *După* incest — act care îi proiectează pe eroi în planul mitic anormal, supranatural, Shiwelusiwa și sora lui crează rîuri, munți și un lac pe fundul căruia întemeiază un sat. Clovnii koyemshi poartă măști oribile și fulare negre; *ei pot ridiculiza oamenii* și își pot permite orice fel de glumă, inclusiv cele mai obscene. Prin bufoneriile lor ei amuză, dar inspiră și un sentiment de teamă. Se supun unor posturi și practici ascetice, ceea ce îi face apți să exprime oracole. Primul koyemshi (personajul mitic) joacă un rol principal într-o ceremonie legată de ploaie și fertilitate.

Cazeneuve a interpretat și el comportamentul absurd, grotesc, al clovnului ritual, ca un comportament simbolic, avînd sensul de a-și asuma transgresarea tabuurilor, pentru ca grupul să beneficieze de condiția magică pe care o creează starea anormală.

Abordînd obiecția posibilă că uneori rolul clovnului în ceremoniile sacre este neînsemnat, Laura Makarius explică convingător această discreție: deși este efectuată în interesul grupului, violarea tabuurilor nu poate apare decît ca fapt singular și excepțional. „Ordinea socială care se bizuie pe respectarea tabuurilor ar fi pusă în primejdie, dacă violarea ar fi săvîrșită de către colectivitate sau cu acordul ei". În al doilea rînd, violarea tabuurilor n-ar mai fi un fapt excepțional, insolit, și și-ar anihila valoarea magică. De aceea este necesar ca violatorul să acționeze singur, să fie „delegat" de către grup pentru a încălca tabuul, *în interesul tuturor.* De aceea clovnul afectează o comportare inversă, opusă normelor, cutumelor, obiceiurilor; el marchează sau *mimează o conduită asocială pentru a asigura eficiența magică.*

Personajul Tonelili, în dansul navaho care poartă numele de „Dansul nopții" sau șeful „Dansatorilor negri" în „Ceremonia războiului" — acționează în contratimp, ca și cum ar fi singuri. La dakota, fiecare clovn cîntă un cîntec aparte, ceea ce produce o cacofonie. Cîntecul, dansul, pantomima clovnului *trebuie* să frapeze prin conduita lui *neintegrată.* De aceea

el se şi bucură de impunitate: pentru că toţi ceilalţi ştiu că, în fond, sensul conduitei lui este interesul social, colectiv.

Chiar cînd au un rol marginal, clovnii sînt cei care sînt stăpînii puterii magice. Ei pot tămădui bolnavii, pot asigura succesul în război şi la vînătoare, şanse la joc, norocul în dragoste, etc. Faptul că clovnii rituali sînt investiţi cu puteri magice, reiese foarte clar din atitudinea ambivalentă pe care o provoacă la primitivi: ilaritate — prin grotescul purtării — teamă, prin puterea lor magică. Căci pericolul este latent în orice fiinţă înzestrată cu puteri magice. Etnografii au constatat ambivalenţa atitudinii celorlalţi membrii ai grupului faţă de clovn; el este considerat simultan ca necesar şi impur, ca folositor şi primejdios, ca „bun" şi „rău". Cazeneuve îi caracterizează sintetic pe koyemshi arătînd că „ei reprezintă totodată ceva serios şi rizibil, frumos şi urît, sacru şi profan, moral şi licenţios, care provoacă respect şi dispreţ" [1].

Ceea ce ne interesează în chip deosebit este să desluşim, după relevarea ambiguităţii clovnului — magic şi profan — acest al doilea element, pe care deja l-am notat ca efect al puterii magice (tămăduirea bolnavilor). Prin capacitatea de a vindeca, clovnul ritual n-ar face decît să dubleze rolul şi una din funcţiile magicianului. Dar materialul etnografic ne relevă şi funcţii sociale foarte importante. Aşa de pildă koshare, clovnii tribului sia, pot, după cum arată White, „să-i oblige pe oameni să facă orişice; nimeni nu-şi poate permite să nu li se supună. În această calitate, clovnii capătă *funcţii de control social*: ei au funcţia de a menţine disciplina şi devin păzitorii datoriei şi ai ordinei" (L. A. White, 1962). Rolul acesta de control social apare ca o trăsătură aproape generală: „Clovnului îi este îngăduită în mare măsură libertatea de a ridiculiza sacrul şi autorităţile investite; într-un trib californian, el era acela care putea să vorbească împotriva şefului şi să-l demită" [2]. Aparent, după cum remarcă şi L. Makarius, ne aflăm în faţa unei contradicţii izbitoare: cei care se derogă cutumei şi normelor sînt erijaţi în garanţi ai ordinei! Dar nu este un fenomen deosebit de cel al strămoşului mitic sau eroului cultural, care, săvîrşind incestul, se situează în regnul forţei anormale şi apare — pentru primitiv — ca fiind astfel capabil să săvîrşească faptele excepţionale ale demiurgului.

Clovnii care provoacă dezordine — o provoacă simbolic, cu asentimentul colectiv, conform raţionamentului magic:

[1] Jean Cazeneuve, *Les dieux dansent à Cibola*, Paris, 1957, p. 243.
[2] *Standard Dictionary of Folklore*, New York, 1949 (Clown).

numai insolitul este apt să creeze neobişnuitul. Prin faptul că sînt consideraţi ca fiind „deasupra" indivizilor normali, clovnii rituali la indienii delaware (Harrington) la dakota (Wissler) şi la australieni (L. Warner) au misiunea de a fi pacificatori, de a putea aplana fricţiuni şi conflicte. Ei îşi pot asuma această funcţie de arbitri, pentru că sînt consideraţi intangibili. Concepţia magică se soldează cu efecte laice pozitive.

Pe de altă parte, primitivii rămîn consecvenţi în ce priveşte atitudinea lor finală faţă de trickster şi clovn: etnografii au fost frapaţi de faptul că adesea, ei nu se bucură de recunoştinţă. Din pricina comportamentului lor anormal, asocial, ei nu pot fi aprobaţi „oficial". J. L. Walker a arătat că la amerindienii oglale (dakota), tricksterul iktomi se plînge că deşi a făcut mult bine, toţi îşi bat joc de el. Melville Herscovitz subliniază şi el că în Dahomey, legba nu este stimat, meritul acţiunilor lui revine mamei lui. Deşi este ştiut că comportamentul asocial al tricksterului şi clovnului este util colectivităţii, el este *sancţionat prin lipsa de stimă a opiniei publice*. Purtarea lui grotescă, *comică*, poate amuza, dar nu află scuză sau iertare. Atitudinea aceasta ne apare ca nedreaptă, dar ea este perfect logică pentru spiritul colectiv al ordinei tribale: din moment ce tricksterul sau clovnul încalcă interdicţiile normale, ei trebuie să ispăşească. „Ştim însă că în mediul tribal, ridicolul este ucigător şi că clovnul este ţinta bătăii de joc a tuturor..." Obscenitatea pe care o etalează, comportamentul lui aberant etc. contravin normelor şi normalului. Actorul care incarnează anormalul devine astfel un „ţap ispăşitor", fenomen bine cunoscut al preluării greşelilor colectivităţii.

Este de la sine înţeles că nu căutăm să relevăm „originile" magice ale comicului, în primul rînd pentru că aceste „origini" nu se pot dovedi. Ceea ce ne permite materialul etnografic şi folcloric este să constatăm forme ambigue ale comicului, în care el este asociat cu credinţe şi practici magice şi forme pure. Comicul nu s-a „desprins" din forme ambigue, pentru că simţul valoric şi spiritul critic se exersează şi *direct*, în cadrul social, juridic şi spiritual.

Funcţia pacificatoare a „raporturilor de glumă"

Clanurile tonga (Africa) au între ele „raporturi de glumă" (joking-relationships) asemănătoare „rudeniei de glumă" între bunici-nepoţi, veri „încrucişaţi". Aceste „raporturi de glumă"

leagă sau cimentează clanurile între ele; este *un plus* de legătură, pe lîngă cele existente. Fiece clan își poate chema în ajutor partenerii de glumă din alte clanuri, pentru a fi ajutați în diferite situații: pentru a rușina pe cineva care trebuie să sufere dezaprobarea clanului, pentru a-i face reproșuri în cazuri de incest, risipă, încercări de sinucidere etc. Dacă ținem seamă de îndatoririle partenerului de glumă, scrie Gluckman, „ele se referă la moralitate, grija de proprietate, hrană, păstrarea regulelor exogamice(...), păstrarea vieții"[1].

Faptul că sînt „străini" de clanul (și de indivizii) în care s-au petrecut abaterile, le conferă acestor intervenții o autoritate deosebită. Se pare că acești „glumeți-străini" incarnează obiectivitatea, ei nu pot fi sensibili influențelor pe care le suferă membrii clanului celor vinovați. La tonga, aceste raporturi, care unui european îi pot apărea „bizare", au, după Gluckman, nu numai un caracter de întărire a moralei clanice, ci și un sens politic: „ele oferă mai mulți prieteni tuturor oamenilor și procură arbitri privilegiați în chestiuni morale, într-o societate fără autorități politice"[2]. Un astfel de fenomen a fost găsit și de către Meyer Fortes la tallensi din Ghana. În societățile tribale, este frecvent instituționalizat rolul de mediator al „străinului": el este necesar pentru a soluționa o criză, la care nu participă sau în care nu este „subiectiv" interesat.

Dar foarte semnificativ pentru noi este și faptul că în conștiința primitivă, *și gluma*, *rîsul sînt asociate cu obiectivitatea* sau obiectivarea, de fapt cu interesele cele mai generale, interclanice. Chiar dacă cei care intervin, arată Fortes, fac parte dintr-un clan virtual ostil, ei pot exersa o mai puternică coercițiune morală. Iar indivizii care sînt admonestați, de pildă în cazuri de disperare, tentativă de sinucidere, se supun pentru motivul că nesupunerea lor afectează întreg grupul (...). Iată un fenomen de neconceput într-o societate în care individul „dispune de viața și moartea lui".

În societățile tribale, forța originară a etosului popular se manifestă și prin instituționalizarea unui fel de bufon, care avea dreptul să denunțe chiar abuzurile regilor, pe lîngă care era atașat. După cum se știe, în Europa, bufonul de curte avea aceleași libertăți în evul mediu și în timpul Renașterii. Ca oameni ai regelui, bufonii de la curțile monarhiilor africane aveau sarcina de a alcătui cîntece de laudă. Dar, după cum a arătat Jordan, acești barzi aveau voie să exer-

[1] Gluckman, *op. cit.*, p. 99.

cite o critică ascuțită asupra moravurilor sau actelor stăpînilor lor. Jordan citează un caz din istoria modernă a Africii, împletită cu istoria colonialismului englez: un bard xhosa, cu prilejul vizitei prințului de Wales în Africa de sud, a folosit „cîntecul de laudă", pentru a aminti în mod sarcastic promisiunile britanice făcute populației bantu. Gluckman relatează că la barotse exista o datină care are multă asemănare cu licența satirică; cu prilejul unei călătorii tradiționale pe apă a regelui, din capitală spre hotarele regatului, cîntăreții din barcă aveau dreptul să-i arunce în apă pe acei sfetnici regali, care se dedaseră unor abuzuri[1].

6 ARTĂ ȘI FOLCLOR ÎN VIZIUNEA PRIMITIVĂ

Arta primitivă a cunoscut în veacul nostru un interes din ce în ce mai larg; folclorul primitiv însă, a rămas din păcate obiect de studiu doar pentru specialiști. Nu credem totuși că mai este nevoie să pledăm pentru valoarea lui estetică și documentară. Ceea ce vrem să încercăm este să cuprindem arta și folclorul primitiv în întregul culturii și totodată să le legăm de specificul vieții tribale, să sezizăm alianța dintre viață și artă, dintre Necesitate și Valoare.

În societățile tribale, arta are *sensuri multiple*, mai numeroase decît le are pentru noi. Spre deosebire de optica de acum aproape un veac, care interpreta arta primitivă mai ales prin prisma religiei, cercetările etnografilor și ale cunoscătorilor de artă și folclor au dezvăluit sensul profan, care cuprinde variate elemente educative și sociale, manifestări de spirit critic, imaginație, fantezie și umor. În cele ce urmează, rămîne să vedem cum se situează arta primitivă la nivelul artei universale, rămînînd însă o floare originală, cu rădăcinile în viziunea arhaică despre lume.

Bogăția și varietatea jocurilor, a sporturilor și serbărilor, a ghicitorilor, fabulelor, snoavelor și povestirilor umoristice și satirice la primitivi constituie argumente de preț pentru concepția etnologică modernă, care respinge imaginea sumbră a primitivului strivit de natură, de condițiile grele ale vieții. Totodată, trebuie subliniat că oricît de multe exemple de

[1] M. Gluckman, idem, p. 104.

jocuri cu caracter magic-religios s-ar aduce — și vom menționa mai jos unele din ele — aceste ilustrări nu infirmă convingerea că în culturile arhaice, jocul, ca și arta, pot fi adesea o expresie evidentă a desfătării, a bucuriei de viață

Sensurile multiple ale artei primitive

Pentru Ph. de Félice, efectul ritmului, fie că este perceput auditiv sau vizual, este căderea în inconștient. Ritmul „se va dezvălui cu atît mai real, cu cît va duce mai repede la toropirea conștiinței sau la ceea ce s-ar putea numi mecanizarea omului, care se abandonează reflexelor bulbare și care încetează de a-și mai exersa asupra sa controlul gîndirii lucide. De aici urmează, pentru el, o stare de supunere pasivă (...), un fel de anestezie mentală, în timpul căreia atenția și reflecția tind să ațipească și care nu se petrece fără să provoace o euforie specială, aceea a evaziunii într-un vis, care se substituie progresiv realității" [1]. Pentru a-și demonstra teza, Félice apelează la dansurile magico-religioase ale primitivilor, la dansurile religioase din societățile sclavagiste, la tehnica misticilor indieni și chinezi, la frenezia dansurilor în perioadele de război, revoluții etc.

Beția dansului în lumea contemporană i se pare lui Félice un argument peremptoriu, pentru a defini dansul ca o expresie a iraționalului, ca o „gimnastică mistică" sau ca o formă inferioară a misticii. Félice identifică dansul artistic cu gesturile rituale și stereotipe, care servesc unor populații primitive la obținerea transei. El nu se dă înlături să recurgă la analogii între dans și mimica alienaților, cu gesturile lor stereotipe, cu formele isterice manifestate prin dans (ahoree). Pe această bază „științifică", Félice se crede îndreptățit să afirme că dansul, reînnoind comportamentele cele mai vechi ale individului sau ale speciei, este „o regresie într-o stare psihică (...) ce ar putea fi numită infantilă, adesea chiar aproape bestială" [2].

Mauss consideră că dansul ar fi la originea artelor, dar fiind foarte apropiat de joc. Anumite popoare, ca fuegenii și australienii, nu cunosc decît puține arte, dar întregul lor efort artistic înflorește în dans. După Mauss, dansul poate

[1] Ph. de Félice, *L'enchantement des danses*, Albin, Paris, 1957, p. 21.

[2] Idem, p. 39.

fi considerat de asemeni ca „prima artă plastică", omul lucrînd asupra propriului său corp. Cu acest prilej, Mauss revine la sublinierea interpenetrării dintre tehnică și artă. După el, pentru primitiv, orice artă plastică este o tehnică.

Dansul implică elemente foarte diverse: el este o tehnică a corpului, gimnastică și uneori acrobație, dar cuprinde, fără discuție, și un sens magico-religios. Totodată, primitivul dansează pentru a-și exprima bucuria sau tristețea, dragostea sau ura; el se exprimă mai ușor și mai bogat prin dans decît prin cuvinte. Funcțiile specifice dansului primitiv sînt numeroase și înrădăcinate în structura acestei societăți: funcția direct socială sau politică (dansuri tradiționale care păstrează omogenitatea clanului, tribului), dansul războinic, dansul inițierii adolescenților, dansul cu caracter magic etc.

Se consideră că prima formă a dansului a fost dansul cu scopuri magice. În societățile de vînători, s-a dat o firească atenție observării animalelor. Omul primitiv din cuaternar pleca la vînătoare îmbrăcat în pielea animalelor, iar cînd ucidea animalul urmărit, dansa — cum fac și azi unele clanuri amerindiene — îmbrăcat în pielea animalului ucis, pentru a obține îmbunarea spiritului victimei. Scopuri magice relevă și dansurile date în cinstea unor anumite animale, cărora omul primitiv le atribuie o influență hotărîtoare asupra ploii, vîntului etc., deci asupra recoltei.

Încă din preistorie, imitația a jucat un rol estetic hotărîtor, adînc legat de situația existențială, de nevoile vitale ale oamenilor. Imitația, arată esteticianul Ernst Fischer, „conferă omului *putere asupra obiectelor*". O piatră, care mai înainte era inutilă, dobîndește valoare pentru că i se poate da forma unei unelte și astfel este pusă în slujba omului. „Există ceva magic în acest proces de imitare; el dă omului superioritate asupra naturii". Imitarea unui animal a dus la capturarea sau uciderea lui, de aceea omul primitiv — fie cel din preistorie, fie cel din societățile tribale — a ajuns în mod firesc să dea o enormă importanță oricărei asemănări, fie prin desen, gesturi sau limbaj.

Primele semne verbale din procesul muncii ritmau eforturile unui grup de oameni, erau ca un fel de semnale de comandă. „În fiecare mijloc lingvistic de expresie se găsește astfel încorporată o putere, care se exercită în același timp și asupra omului și asupra naturii" [1].

Convingerea despre eficiența magică a dansului cu măști animale era și este universal răspîndită. Astfel dansurile

[1] E. Fischer, *Necesitatea artei*, Ed. Meridiane, 1968, p. 40.

animaliere au rostul binecunoscut de a asigura succesul la vînătoare. Australienii, cînd se rărește cangurul, pornesc pînă la o distanță de 50—60 km, la „colina cangurului", unde execută dansuri, sărituri care imită mișcările animalului. Foarte cunoscute — frecvent descrise de călători și etnografi — sînt iarăși dansurile clanurilor amerindiene în cinstea ursului și bizonului.

O altă specie de dansuri animale sînt cele totemice. Anumite animale fiind socotite strămoși, dansatorii caută să imite cît mai exact înfățișarea și mișcările animalului totem. Prin aceasta, ei vor să capteze calitățile și virtuțile strămoșului: forță, iscusință, curaj etc. La marea sărbătoare a soarelui, la peruanii dinaintea sosirii spaniolilor, fiecare trib își trimitea delegatul său, purtînd masca totemului: veneau cerbi și vulpi, acvile și șoimi, lilieci, pești, scorpioni etc. La triburile amerindiene se poate vorbi despre o adevărată cultură a dansului totemic, a dansului religios magic. De-abia prin sosirea albilor, dansul și-a pierdut caracterul originar magic, devenind „spectacol". Dansurile magico-religioase au uneori menirea de a reprezenta întîmplări mitice. Dar în niciuna din formele lui, dansul nu poate fi socotit o dezlănțuire a inconștientului, pentru că, după cum s-a văzut, nici magia însăși nu-i lipsită de finalitate, de dorința elaborării unor mijloace (fictive) de dominare a forțelor naturale și supranaturale.

Dansul primitiv mai are și funcția de a marca apartenența și ierarhia în cadrul grupului social. Înăuntrul triburilor amerindiene din preerie există o împărțire după vîrstă, fiece subgrup avînd dansurile și măștile lui specifice. La irochezi au putut fi deosebite pînă la 32 dansuri. Unul din grupurile secrete cel mai vestit era hamatsa.

Uneori se poate distinge o interferență de sensuri (sociale și magice) în conținutul dansului. Așa de pildă la sfîrșitul sec. XVIII, s-a ivit la pieile roșii din America de Nord o religie a „dansului spiritelor". Conținutul ei religios cuprindea un amestec de tradiții primitive, împletite cu motive creștine neasimilate. Pe credința în reînvierea indienilor s-a altoit credința într-un Mesia indian, care urma să-i repună pe indieni în drepturile lor. Din această mișcare a dansului spiritelor s-a ajuns în 1890/91 la o adevărată răscoală populară, care a fost crunt înăbușită de autoritățile americane.

Dansatorul imită uneori acțiunile demonilor, zeilor, de pildă la chibcho (Columbia) care adoră soarele ca pe un demon, înconjurat de alți demoni mai mici, toți avînd rol hotărîtor în creșterea recoltei. Dansatorii își pun măști din lemn care

îi înfățișează pe demoni. Japonezii închinau soarelui o adevărată dramă dansată, care se desfășura pe o scenă în fața templului Shinto. Dansul jucătorilor reprezenta chiar dansurile prin care o zeiță o atrăgea pe zeița soarelui Amaterasu să părăsească văgăuna în care se ascunsese, lipsind pămîntul de căldura binefăcătoare.

Numeroase dansuri primitive oglindesc nevoile vitale ale cultivatorilor — dansuri în care se imită semănatul, seceratul etc. (Madagascar, China). (În legătură cu magia destinată asigurării recoltelor, trebuie pomenite dansurile erotice, întrucît la primitivi sexualitatea se asociază frecvent cu riturile magice menite să asigure rodnicia pămîntului). Este evident că nevoia de a imita aceste forme de muncă au dus la transpunerea unor acțiuni reale în cadrul general al dansului magic.

Dansurile războinice sînt de cele mai multe ori dansuri colective, care exacerbează solidaritatea grupului, setea de răzbunare, xenofobia etc. Se relatează că în Trinidad, indienii au ajuns la un asemenea grad de exaltare, încît în cursul unui dans războinic, s-au năpustit asupra spaniolilor care asistau, omorîndu-i.

Pe de altă parte, există dansuri războinice pe care primitivii le execută cu prilejul îngropărilor și care au dublul sens magic de a-i apăra pe morți împotriva demonilor, iar pe cei vii împotriva întoarcerii spiritelor morților. La unele popoare primitive, ca de ex. tarahumare (Mexic) cînd se pleacă la munca cîmpului, o parte din oameni rămîn în sat unde încep să joace, pentru a asigura astfel succesul muncii. Hupa din California dansează pentru a alunga o epidemie; chibcho (Columbia) atunci cînd pun pilonii casei; singalesii din Ceylon alungă prin dansuri pe demonii bolilor, etc.

La primitivi, dansul mai marchează și diviziunea socială a sexelor. Fiind considerat ca o cinste, dansul revine de obicei bărbaților. La popoarele din interiorul Africii, el este rezervat căpeteniilor, alteori dansul este un monopol al castei șamanilor, vracilor, preoților.

Ca activitate colectivă dansul necesită un conducător; funcția lui este de a organiza acțiunea, de a distribui rolurile, de a îndeplini rolul de arbitru, atunci cînd se ivesc diferende și certuri. Tot lui i se încredințează alimentele și băutura, pe care urmează să le distribuie cîntăreților, dansatorilor. „Dar ar fi greșit să se creadă că acest conducător de cîntece ar dispune de o putere mai mare sau că ar deține vreun rang înalt. El nu se bucură de mult prestigiu și de o mare

faimă decît numai în această activitate particulară în care joacă un rol social definit“[1].

De un prestigiu aproape egal se bucură cel care este ales să bată gongul. Se iscă adesea conflicte pentru acest rol invidiat, dar atunci cînd este prezent un vestit artist al tam-tamului, nimeni nu mai ridică pretenții.

Încă din perioada de începuturi ale etnografiei (Lubbock, Ratzel, Grosse) s-a observat pasiunea cu care se dedau primitivii unor activități ca sportul, jocurile și mai ales dansul. Timpul excesiv acordat acestor osteneli „gratuite“ le-a apărut etnografilor ca o enigmă. Primitivii dansează în împrejurări și pentru motive atît de variate, încît Karl Bücher care a scris cartea clasică despre *Muncă și ritm* (1897) propunea să se renunțe la orice clasificare a cîntecelor.

Dansul este în primul rînd o formă de artă colectivă. Dansul popular și primitiv „este o reacție comunitară la ciclurile cruciale ale vieții. Adevărata lui funcție magico-religioasă este cea privitoare la păstrarea individului și a rasei. În culturile naturale se dansează de la leagăn pînă la mormînt“[2]. Dansurile primitive, chiar cînd sînt extatice, cum sînt cele executate de către șamani, au un scop bine determinat, vital: de a ajuta la vindecarea unui bolnav sau de a dobîndi imunitatea față de durere. Dansurile extatice avînd drept scop comuniunea cu divinitatea, folosindu-se narcotice sau fără ajutorul lor, țintesc părăsirea trupului, pentru că este posedat de către un demon, de către un duh rău sau un strămoș (la azteci, în sudul Mexicului, la o serie de triburi amerindiene). La unele secte religioase din America de nord, dansul extatic urmărește izgonirea diavolului. După cum se vede, chiar dansul extatic, care se află în vizibilă minoritate față de formele variate ale dansului profan, nu reprezintă o „gimnastică mistică“ sau o „regresie mentală“, ci se integrează în tehnicile dobîndirii sănătății sau forței.

Cele mai numeroase dansuri primitive sînt legate de ciclul vieții sau de „riturile de trecere“ de la o vîrstă la alta (și de la un status social la altul): dansuri ale pubertății, dansuri pentru dovedirea calităților virile în faza în care are loc selecția sexuală, dansuri de prietenie, cum este vestita *coroboree* australiană sau *haka*, prin care maorii își ma-

[1] Evans-Pritchard, *La femme dans les sociétés primitives*, Paris, 1960, p. 161.

[2] Articolul *Dance: folk and primitive*, *Standard Dictionary of Folklore*, I, Funk-Wagnalis, New York, 1949.

nifestă ospitalitatea. Dansurile și cîntecele care însoțesc *munca* au făcut obiectul monografiei clasice a lui Karl Bücher; el a arătat că dansul și cîntecul, prin ritmul care le însuflețește, realizează simultaneitatea mișcărilor necesare la vîslit la ridicat greutăți etc. Deși teza de bază a lucrării lui Bücher este unilaterală — munca, sursă unică a cîntecului și dansului, numeroasele pilde pe care le-a adunat din scrierile etnografilor și exploratorilor demonstrează ponderea deosebită pe care o are această activitate profană primordială pentru cîntec și dans. Bücher arată că necesitatea efortului colectiv în muncă, depășind simplele interjecții, „caută să stimuleze prin ironie și dojană, prin referințe la buna părere a privitorilor; ele redau gîndurile celor ce muncesc laolaltă asupra muncii și desfășurării ei, asupra uneltei și asupra [muncii] realizate, exprimă bucurie sau nemulțumire, plîngeri cu privire la osteneala excesivă și salariul prost“[1].

Dansul și mitul, după cum s-a văzut, dar și legenda, cîntecul, proverbul se integrează în complexul culturii; păstrîndu-și specificul și valoarea, fiecare din aceste specii folclorice participă la feluritele funcții pe care le are cultura în societățile tribale.

În nenumărate mituri, un trib sau altul afirmă cu naivitate că el este singurul care îi cuprinde pe „adevărații oameni“. Și legenda istorică relevă adesea sentimentul de *mîndrie* tribală a unei populații; uneori, cum se va vedea mai jos, la indienii warrau, legenda-mit justifică slăbiciunile și înfrîngerile suferite din partea altor triburi. La pigmeii africani, *evitarea* povestirii unor anume legende trădează nevoia pigmeilor de a se feri de retrezirea unor amintiri penibile din trecutul neamului.

Trilles a constatat că pigmeilor nu le plăcea să povestească legende istorice. Unul din motive era că pigmeilor le repugna să-și amintească trecutul amar: luptele grele cu cotropitorii, înfrîngerile pe care le suferiseră în fața populațiilor negre, chipul în care fuseseră hăituiți și decimați, vînduți ca sclavi, izgoniți în mlaștinile din fundul pădurilor singurul lor refugiu sigur. De aceea legendele-cîntece în care sînt păstrate aceste amintiri penibile sînt foarte sărace, și foarte puține.

Dar este extrem de grăitor faptul că chiar în aceste puține legende, deși este înfățișată rezistența pigmeilor împotriva năvălitorilor, lipsește dorința de a înfrumuseța în vreun chip

[1] Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus*, 3-te Auflage, Teubner, Leipzig, 1902, p. 216.

trecutul dureros. Ceea ce Trilles numește „Legenda exodului" prezintă tabloul sumbru, veridic, al izgonirii treptate a pigmeilor, mai întîi de pe malurile apelor, apoi din pădure, apoi din munți.

„Părinții noștri trăiau pe malurile apei cele mari. Atunci au venit uriașii negri. Ei purtau lance, cuțit, și scut din piele de hipopotam. Au venit și au spus: « Pămîntul este al nostru ». Părinții noștri au răspuns: « Nu! » Și-a început bătălia. Săgețile s-au oprit în scuturi. Mulți și-au dat sufletul; domnea moartea. *Kibi* nu-i mai ocrotea pe copiii lui.

Părinții noștri au spus: « Vom trăi în pădure ». Și-au trăit acolo. Carne era destulă; fumul colibelor se înălța spre cer. Uriașii negri au văzut fumul; ei și-au spus: « Țară mănoasă! » Au venit și-au spus părinților noștri: « Țara asta-i a noastră ». Părinții noștri au răspuns: « Țara-i a noastră, pădurea-i a noastră, toată carnea-i a noastră! »

A început bătălia, săgețile noastre s-au ciocnit de scuturile lor. Mulți de-ai noștri au căzut. Domnea moartea. *Kibi* nu-și mai ocrotea copiii. Părinții noștri au spus: « Să fugim! Să părăsim pădurea! » Femeile au luat coșurile și-au plecat înainte; femeile i-au luat pe copii; războinicii au rămas cei din urmă.

Părinții noștri au spus: « Vom locui în munți. *Ndo* (porumbul) nu crește acolo, și nici *nsa* (plantă necunoscută). Nu crește nici bananierul, vom fi la adăpost. » Au trăit în munți. Uriașii negri au venit. Ei au spus: « Ne furați grîul, ne furați vînatul, ne furați peștele. Plecați, altfel vă așteaptă moartea! »

Părinții noștri au plecat — unii spre țara de sus, alții spre țara unde apune soarele. Au plecat; acum se ascund în mlaștini, în fundul pădurilor, — și iată că uriașii negri încă mai sînt aici!

Kibi și-a părăsit copiii"[1].

În versiunea negrilor fang (vecinii pigmeilor, „uriașii" care i-au gonit și care îi mai țin și azi într-o stare de servaj) accentul cade pe înaintarea victorioasă a strămoșilor fang. Dar, lucru demn de subliniat, care aruncă o lumină grăitoare și asupra caracterului negrilor fang și asupra justificării cotropirii — pigmeii sînt înfățișați ca adversari îndîrjiți și ingenioși, care știu să-și apere onoarea și care, în fond, cedează doar în fața numărului adversarilor! Deși „Angonzing" a devenit în limbajul curent fang un cuvînt disprețuitor, care semnifică „pigmeu" și totodată un om mic și gras, în legenda

[1] R. P. Trilles, *Les pygmées*, Blond, Paris, 1931, p. 294–295.

despre luptele uriașilor fang cu Angonżing, acest pitic este înfățișat ca un erou temerar și mai ales plin de înțelepciune, care triumfă mereu prin viclenii de război împotriva dușmanului!

Tot astfel, într-un mit sud-american, al indienilor warrau (Guyana britanică) se povestește că o gintă dușmană este victorioasă fiindcă are drept strămoș mitic o ființă supranaturală. Este un copil care a fost ucis de către indienii warrau și care învie ca războinic matur, pășind din mormînt gata de luptă, înarmat cu măciucă, arc și săgeți și purtînd pe cap un penaj.

„Astfel se ridică întunecat primul caraib, un războinic puternic, gata să-și înfrîngă dușmanii — groază pentru orice warrau. Puțini cutezau să se ia la întrecere cu măciuca lui, iar pe acei care cutezau, îi zdrobea. Ceilalți fugeau. Nici un warrau nu i se putea împotrivi, — săgețile lor nu-l atingeau. Războinicii fugeau ca să scape cu viață. El le lua femeile ca neveste și lua pradă tot ce aveau. Copiii lui se înmulțiră și luară locul indienilor warrau. Ei sînt de neînvins, fiindcă sînt de obîrșie supranaturală"[1].

În Melanezia, evoluția socială nu a dus la plăsmuiri statale. Acolo unde nu s-au închegat șeferii, comunitatea se supune prescripțiilor bătrînilor. Există în schimb, foarte caracteristice pentru Melanezia, societățile secrete ale bărbaților; ele au diferite grade. Așa de pildă asociația suque (în Noile Hebride) prezintă între patru și șaisprezece trepte. La treapta cea mai înaltă se ajunge numai prin banchete costisitoare, care cel mai adesea îl ruinează pe ambițios. Dar „cel mai înalt în grad este simultan căpetenie și preot se bucură de venerație și cinste nețărmurită, fiind totodată sigur de o soartă fericită pe lumea cealaltă"[2].

În societatea secretă duk-duk din peninsula Gazelei, funcționează două tipuri de măști, care caracterizează două statusuri: purtătorii măștii duhului Tubuan au o situație superioară Tubuan fiind nemuritor, în timp ce duk-duk sînt doar copiii lui Tubuan. Ca atare, orice copil care împlinește doisprezece ani poate purta o mască duk-duk, în timp ce masca tubuan îi distinge numai pe unii din bărbații maturi. „Pe lîngă o anumită tradiție, aceasta implică și mulți bani, căci Tubuan trebuie să îngrijească de pregătirea festinului"[3]. Mas-

[1] Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, *op. cit.*, p. 6.
[2] H. Tischner *Kulturen der Südsee. Hamburgisches Museum für Völkerkunde*, 1958, p. 30.
[3] Idem, p. 129.

caţii pot pretinde bani în cauri (scoici); de teama pedepsei nimeni nu refuză. În societatea duk-duk, mai ales prin Tubuan, „misterul morţii şi al renaşterii a degenerat în lăcomia de profit, iar cultul iniţial s-a transformat în teroare faţă de cei care nu sînt membri"[1]. În Hawai, spre deosebire de tuhunga, şeful temut al preoţilor din insulele Marchize, preoţii prin care „vorbea divinitatea" erau „nişte simpli prooroci, care nu trebuiau să se tragă din nobili sau să aibă o situaţie socială importantă"[2]. Tischner îi compară pe aceşti prezicători cu şamanii.

Artă şi tehnică

Ni se pare că unul dintre cele mai puternice argumente împotriva interpretării artei primitive ca manifestare instinctivă este rolul pe care îl joacă *tehnica* în toate formele artei, rol discernabil încă din paleolitic. Tehnica este stăpînire şi ordonare, expresie a spiritului conştient şi creator. Lucrul acesta a fost treptat dovedit în domeniile paralele ale preistoriei şi etnografiei, care se luminează reciproc.

Apariţia în preistorie a *conţinutului simbolic* al obiectelor *bine lucrate* şi apariţia *magiei* constituie unul şi acelaşi proces complex, inconştient la origine. În preistorie, omul a căpătat credinţa confuză că un obiect bine lucrat făcea ca el să aibă mai multă valoare. În musterian, arta este artizanală, utilitară. Chiar credinţa în valoarea lucrului (unelte etc.) bine făcut se înrădăcinează tot într-o concepţie utilitară. Omul care lucrează din ce în ce mai atent şi îşi cizelează unealta sau gravura n-are conştiinţa unui nou comportament. Cizelarea este tot „practică". Deasemeni, el nu face distincţie între comportament magic şi tehnic (Smets). Primitivii *îmbină* cele două laturi, nu le disociază, cum facem noi.

Simbolismul a fost stimulat de tendinţa afectivă de a da un sens, o semnificaţie, oricărui lucru, oricărui fenomen. Se poate spune că gîndirea primitivă păcătuieşte printr-un exces de simbolizare, mai ales antropomorfică. Procesul de formare a gîndirii ştiinţifice va însemna tocmai *renunţarea* la antropomorfism şi mitologie, fireşte, fără să fi putut avea loc o renunţare totală şi imediată. A fost un proces îndelungat acea trecere „de la mit la logos", care acum cîteva decenii era socotită ca o latură a „miracolului" grec.

[1] Ibidem.
[2] Idem, p. 140.

Mauss a subliniat întrepătrunderea inextricabilă dintre tehnică şi diverse forme de artă aplicată, ca de pildă veşmînt, locuinţă, luntre. Tehnica, decoraţia, se îmbină cu un element magico-religios, după cum există întotdeauna un element artistic şi un element tehnic în orice obiect de cult. Totodată latura estetică poate fi foarte dezvoltată: „se poate măsura în fiece obiect activitatea estetică sau partea esteticului".[1].

Urmărind „geneza fenomenelor estetice" — de fapt, a conştiinţei estetice — Yves Eyot a luat ca material ilustrativ arta preistorică, literatura egipteană şi o parte din literatura Greciei antice. Arta şi literatura primitivă lipsesc. Ţinîndu-se strîns de lucrările lui Leroi-Gourhan, Breuil, Huyghe etc. Eyot ajunge la concluzii interesante, care pot fi puse în paralelă cu problemele creaţiei artistice la primitivi: „În geneza artei şi a sentimentului estetic, precum şi a noţiunii de «frumos», care este un «subprodus» al primelor, iniţiativa aparţine abilităţii manuale, ajutată de progresul concomitent al percepţiilor senzoriale şi al legăturilor corticale. Dar a trebuit ca obiectele să capete un „conţinut" simbolic şi ca sentimentul dragostei de lucru bine făcut să se aureoleze cu o valoare magică, pentru ca să fie dată impulsia decisivă"[2]. A avut loc o integrare, s-a format *un complex „tehnic-estetic-magic"*; nu se poate vorbi, după Eyot, de vreo apariţie a autonomiei esteticului, decît după trecerea mileniilor.

Pe de altă parte, sentimentul magic prin sine însuşi nu creează formele, după cum nici comanda socială nu o poate face. Trebuie să existe o deprindere tehnică, o bucurie a ochiului şi a mîinii, care coexistă cu o credinţă în eficienţa magică a picturii sau a gravurii. „Semnificaţia", „conţinutul", au o valoare preponderentă, fără să anuleze valoarea invenţiei formale.

După Eyot, nici în limbile primitive, nici în limbile antichităţii preelenice nu există „un termen specific care să semnifice *frumos*. Acesta apare în limbile numite „de cultură", începînd cu greaca"[3]. Pînă atunci, inclusiv, în limbile primitive, *frumos*, apare ca un sens particular al termenului *bun*. „Înăuntrul noţiunii foarte sincretice de *bun* (pentru viaţă)

[1] M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1947, p. 70.
[2] Yves Eyot, *Genèse des phénomènes esthétiques*, Editions Sociales, Paris, 1978, p. 149.
[3] Idem, p. 181.

se diferențiază doi poli: unul mai subiectiv: „agreabil" (acțiune, senzație, emoție, etc.) și altul mai obiectiv: „bun de folosit" (ca aliment, ca material, etc.)"[1].

Spre deosebire de părerile lui Maringer *(Omul preistoric și zeitățile sale)* sau de ale lui René Huyghe *(L'Art et l'homme*, 1957*)*, care considerau că religia și arta datează din *pleistocen*, de la apariția lui homo sapiens, astăzi se consideră că nici sentimentul estetic, nici cel religioas, nu mai țin de „natura" umană, ci de cultură. Leroi-Gourhan subliniază că trecuseră deja nouă zecimi din istoria umană, cînd au apărut primele manifestări magice și artistice.

În 1958 a avut loc la Londra expoziția „picturilor" cimpanzeului Congo. Pictorul Desmond Morris, care a urmărit experiențele pe Congo și pe alți cimpazei a subliniat „asemănarea extraordinară" a acestor picturi cu unele producții ale artiștilor contemporani. Dar el a făcut abstracție de faptul că artistul contemporan, indiferent de valoarea tablourilor sau colajelor, se integrează într-o îndelungată istorie a artei, chiar dacă se revoltă împotriva ei. Arta umană diferă de producțiile picturale sau coregrafice ale cimpanzeilor, pentru că ocupă în viața omului un loc mult mai important, pentru că „este legată de o arie cervicală de sinteză superioară", pentru că este socializată. Totodată, în cazul creării unei forme *mai bune*, în dublul sens de mai eficace și mai regulată. mai *lucrată*, „trebuia să apară o *bucurie a realizării (joie au travail)* care în esență este absolut *nouă*"[2].

Oricît am aprecia elementul tehnic în arta primitivă, nu putem uita însă postulatul pe care ni-l impune caracterul *total* al vieții omului arhaic (Mauss), sensurile *multiple* pe care le are arta în viața și viziunea lui.

Marele etnolog american Franz Boas a fost printre cei dintîi care a scris o monografie despre arta primitivă, pornind de la ideea că „nici un popor care ne este cunoscut, oricît de grea i-ar fi viața, nu-și cheltuiește întreaga energie și tot timpul de care dispune numai pentru a-și căuta un adăpost și pentru a dobîndi hrană. Chiar cele mai mizere triburi au creat opere care le dă plăcere estetică"[3]. Boas a dat pe drept o mare atenție tehnicii în elaborarea artei primitive, dar a împletit această teză cu o convingere exagerată despre rolul formei. Pe de o parte el afirmă că „esențialul" în artă — elementul formal — este însăși măiestria

[1] Idem, p. 160.
[2] Idem, p. 102.
[3] Franz Boas, *Primitive Art*, Dover, New York, 1951, p. 9.

tehnică, pe de altă parte, separă valoarea estetică de muncă, aspect fundamental al Necesității. De pildă: vînătorul ar creea cîntece, povestiri sau imagini — numai în timpul liber dintre perioadele de activitate, ca o „destindere". Dar după cum se știe, tablourile, sculpturile, dansurile și cîntecele vînătorești sînt indestructibil legate — în mare măsură, nu complet — de activitatea cinegetică. Boas nu pomenește decît foarte rar de rolul magiei și nu-i consacră nici măcar un paragraf aparte. Ceea ce denotă o anumită modernizare a artei primitive, în sensul că artistul primitiv ajunge să fie asimilat cu un artist care lucrează doar pentru a creea artă. Lipsește, pe de o parte, legătura cu magia și religia, care joacă un rol incontestabil în arta primitivă, după cum lipsește și legătura dintre tehnică și muncă. Boas relevă permanent rolul tehnicii, dar numai al tehnicii. Așa, de pildă, el afirmă că „acolo unde se practică sculptura, putem aștepta forme artistice în sculptură și acolo unde predomină pictura, ceramica sau prelucrarea metalului, s-au găsit forme artistice în produsele acelor industrii, în care s-a atins cel mai înalt nivel de abilitate tehnică"[1]. Eschimoșii au realizat cele mai bune sculpturi în fildeș sau os, pentru că ei au reușit să-și făurească unele, arme și obiecte casnice din aceste materiale, maorii excelează în sculptura în lemn, negrii din Benin au excelat în bronz etc.

Dar se poate afirma că tehnica determină mai mult decît *materialul* în care se lucrează și parțial unele elemente stilistice? Tehnica nu-i un factor atotputernic, el intră doar ca un element în jocul complex al multiplelor determinări ale Necesității asupra valorii estetice. Dacă tehnica ar acționa singură, atunci arta primitivă n-ar avea alte înfățișări decît cele pe care le putem explica prin anumite tehnici de muncă: ale olăritului, țesutului etc.

Boas nu neagă cîtuși de puțin rolul conținutului în arta primitivă. Un capitol al lucrării lui tratează despre realism *(representative art)* și altul despre simbolism. Dar în înțelegerea realismului se mai vădește încă o supraevaluare a elementului tehnic-formal. Boas afirmă, de pildă, că arta realistă (naturalistă) nu începe decît *cînd o permite* tehnica: „Acolo unde arta reprezentativă a căzut sub controlul rigid al tehnicii, acolo este un slab prilej de dezvoltare a unui stil naturalist; acolo unde tehnica este liberă, putem aștepta forme libere"[2].

[1] Idem, p. 81.
[2] Idem, p. 85.

Dar, după cum ştim, nevoia reprezentării realiste n-a aşteptat permisiunea tehnicii. Şi în fond ce poate însemna „tehnica liberă“? Tehnica însăşi este un procedeu, care chiar dacă tinde să se dezvolte de sine stătător şi să influenţeze arta, este dominat de alte manifestări, tot atît de vitale sau primordiale pentru om, cum este de pildă asceza, tendinţa iconoclastă, diferitele forme ale spiritualizării, care, în istoria artei, au dus la neglijarea sau dispreţul conştient pentru materie, formă şi implicit pentru rezultatele acumulate de tehnică uneori timp de veacuri. Procedeele tehnice se pot şi pierde, nu numai acumula. Urmaşii artiştilor care au trăit în Sahara sau în Levantul spaniol n-au valorificat, după perioada preistorică, rezultatele tehnicii pe care o stăpîneau în mezolitic şi neolitic.

Pe de altă parte, Boas critică teoria lui Verworn şi a altor autori, după care populaţiile cu nivel tehnic scăzut ar excela în reprezentări realiste, iar cele cu nivel tehnic ridicat ar înclina spre arta abstractă. Critica lui Boas se întemeiază pe exemple concrete: australienii, de pildă, n-au artă realistă. Totuşi, prin această critică, el îşi atinge şi propriile lui teze despre prioritatea tehnicii. Căci dacă realismul poate fi găsit atît la eschimoşi, cît şi în paleolitic — deci la un nivel tehnic foarte scăzut — cît şi la maori sau negrii din Africa apuseană — deci la populaţii evoluate, atunci influenţa tehnicii nu este hotărîtoare nici pentru explicarea realismului, nici pentru aceea a simbolismului. De altfel, Boas însuşi arată că nu este posibil să explici ceea ce unii consideră drept o lege — trecerea de la realism la convenţionalism — numai prin factorul tehnic [1]. El arată, cu perfectă îndreptăţire, că eschimoşii au atît artă realistă, cît şi simbolistă; la boşimani, veddah şi andamanezi de asemenea s-au găsit simboluri şi ornamente.

Este un merit al lui Boas de a fi respins cu temeinicie teza despre o evoluţie continuă de la realism la simbolism şi invers. Dar această critică ştiinţifică pe care a făcut-o implică ideea că factorul tehnic nu este hotărîtor în ev u-ţia artei. Aşa de pildă, sculptura africană în lemn este concentrată în Africa de vest şi centrală (Coasta de Fildeş, Gabon, Sudan, Congo). Negrii din Africa de Sud au realizat admirabile sprijinitoare pentru dormit; vînătorii boşimani au lăsat capodopere picturale, ca şi cei din Africa de Nord sau deşertul Saharei; păstorii din Africa orientală îşi împodobesc numai trupul, iar pigmeii din Africa ecuatorială excelează în muzică. Sculptura s-a dezvoltat mai ales la popoarele de cultivatori. În aceste societăţi agricole, fierarul este adesea şi singurul meşter, care face uşi, scaune, mînere de cuţite şi lănci. Măştile, în schimb, nu presupun neapărat un meşter; adolescenţii care urmează să treacă prin ceremonia iniţierii îşi alcătuiesc singuri cea dintîi mască, povăţuiţi de cei vîrstnici. Faptul că meşterul care dăltuieşte statui sau măşti porneşte de la un bloc de lemn cilindric, de la o bucată de trunchi de copac sau de la o bucată de fildeş — *nu explică* stilul sculpturii sau măştilor. „Lipsa sistematică a proporţiilor nu se află la baza întregii sculpturi africane. În afara Dahomey-ului şi Camerun-ului, statuile umane au proporţii corecte numai în mod excepţional, dar nu pentru motivul că artistul nu le-ar putea reproduce, ci pentru că nu simte această obligaţie“ [1].

Deşi tehnicile sînt asemănătoare, arta din Benin şi cea din Ifé diferă însă în chip total una de alta prin stilul lor. „În timp ce la Ifé domină portrete naturaliste bine caracterizate, sculptura din Benin ne oferă un aspect tradiţional riguros, hieratic. Deşi în capetele de regi artistul a intenţionat să reproducă trăsături individuale, avem totuşi aici tendinţa foarte netă de a respecta forme strict prestabilite, relevînd o unitate de concepţie izbitoare“ [2].

Dat fiind situaţia existenţială a omului în societăţile tribale, arta şi folclorul nu pot să nu aibă sensuri multiple, care merg de la tehnică şi joc pînă la semnificaţie sau simbol subtil exprimat într-o mască sau poem cosmogonic (Polinezia.

Artă şi joc

Jocul este capacitatea de detaşare şi dominare a unor nevoi vitale şi poate fi totodată, la primitivi, încărcat cu diverse semnificaţii. Jocul este o treaptă spre afirmarea simţului estetic.

Copiii africani au unele jocuri care sînt imitaţii de rituri (căsătorii între copii, căsătoria unui copil cu o păpuşă etc.), dar au şi jocuri rituale şi parodii de rituri, ca de pildă înmormîntarea unui om; „prin faptul că unele din aceste ceremonii sînt rituri, limita între joc şi rit devine foarte flotantă,

[1] Idem, p. 83.

[1] Denise Paulme, *Les sculptures de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 1956, p. 8.
[2] J. Wölfel, *L'art préhistorique*, Payot, Paris, f.a., p. 79.

fără să fie resimțită prea clar nici de copiii care joacă, nici de adulții care asistă".[1] Înmormîntarea, diverse ceremonii religioase, circumcizia băieților, măștile, riturile fertilității solului, proorocirea ploii, consultarea fetișurilor, ordalia, tabuul, etc. — toate își regăsesc dubletul în joc.

Karl Groos a scris o carte despre jocul animalelor, iar Y. Hirn despre jocul copiilor: există deci forme ale jocului care îl inserează printre fenomenele biologice și psihice elementare, descărcarea unui surplus de energie sau nevoia destinderii. Dar Huizinga definește jocul uman ca o „activitate liberă, resimțită ca *fictivă* și situată în afara vieții curente, capabilă totuși să-l absoarbă complet pe jucător; o acțiune lipsită de orice interes material și de orice utilitate, care se petrece într-un timp și un spațiu circumscrise în mod expres, desfășurîndu-se în chip ordonat conform unor reguli date și care suscită în viață relații de grupe; acestea tind să înconjure [jocurile] de mister, accentuînd, prin deghizare, deosebirea lor de lumea obișnuită"[2].

Reluînd problema semnificației jocurilor, Roger Caillois a reliefat caracterul original al cercetării lui Huizinga, arătînd însă că este necesară o clasificare a jocurilor, ceea ce duce la o definiție mai largă și mai suplă a fenomenului jocului. El distinge patru tipuri de joc: *agon* (jocul de competiție) *alec* (jocul de noroc) *mimicry* (jocul imitativ) și *ilinx* („jeu de vertige", în care se urmărește tulburarea percepției, amețeala voluntară) Caillois arată că nota de mister nu-i definitorie, pentru că atunci jocul — mai ales la primitivi — este transformat într-o instituție.

La baza jocului se află, după Caillois, „o forță primară de improvizare a bucuriei" pe care propune să o numim *paidia* (termen care are la rădăcină numele grec al copilului). Paidia se conjugă cu *ludus*, „gustul de a învinge dificultăți gratuite". Manifestările paidiei sînt instinctive, le observăm la copil și la animal. Cînd apar convențiile, tehnicile, anumite jucării etc. începe varietatea jocurilor. *Ludus* disciplinează *paidia* și o îmbogățește; sînt mai ales jocurile în care copilul sau adultul luptă împotriva unui obstacol, în care trebuie să dea dovadă de dibăcie sau forță, agilitate sau agerime, voință și putere de autodisciplină. „Într-un chip general, *ludus*-ul propune dorinței primitive de a se agita și de a se distra obstacole arbitrare mereu reînnoite; el inventează mii de ocazii și mii de structuri în care își află satisfacere dorința de destindere și totodată nevoia de a înțelege în mod gratuit știința, dibăcia, inteligența de care dispune, pentru a nu mai socoti capacitatea de a rezista la suferință, la oboseală, la panică sau beție"[1].

[1] Ch. Béart, *Jeux et jouets de l'Ouest africain*, II, Dakar, 1955, p. 572.
[2] J. Huizinga, *Homo ludens*, Payot, Paris, 1951, p. 34—35.

Mult timp s-a crezut că studiul jocului s-ar reduce la istoria jucăriilor, — nimeni nu se gîndea la semnificația lor culturală. Huizinga, în lucrarea lui capitală, a dovedit, dimpotrivă, valențele culturale ale jocului. Dar după Huizinga, s-ar putea spune că totul derivă din joc. Între aceste două teze antinomice, Caillois propune o soluție: spiritul ludic este esențial oricărei culturi, dar, la rîndul lor, jocurile fac parte integrantă dintr-o anume cultură. Propunînd tema „sociologiei jocurilor", Caillois arată că de la o cultură la alta, jocurile își pot pierde sensul originar magic, ritual sau social-politic. Masca ne oferă una din pildele cele mai convingătoare, dar și jocul cu smeul sau urcarea pe o prăjină. Înălțarea unui smeu figura, în Extremul Orient, sufletul proprietarului; sfoara îl lega de proprietarul rămas pe pămînt. În Coreea, smeul avea funcția de țap ispășitor al păcatelor comunității, în China slujea la măsurarea distanțelor, la transmiterea unor mesagii sau la construirea podurilor de vase.

Dar faptul că jocurile, ca și miturile, au trecut printr-un proces de dezafectare, de desacralizare, de schimbarea funcției lor culturale nu poate duce la concluzia că orice joc este reziduul unei ocupații adulte dezafectate. Ar fi să prelungim concepția unilaterală despre un primitiv copleșit de problemele grave, capabil numai de magie și rituri, de temeri față de duhuri și de anxietățile pricinuite de greutățile vieții. Chiar dacă concepția despre o mentalitate mistică (Lévy-Bruhl) nu poate fi pe de-a-ntregul înlăturată (cum s-ar deduce din imaginea hiper-raționalistă pe care ne-o oferă Lévi-Strauss) existența jocurilor, a creației lirice și mai ales a celei comice ne impune o recunoaștere a libertății spirituale a primitivului. Neputința sau mai bine zis limitarea gîndirii cauzale, eflorescența tropicală a miturilor și riturilor, balastul copleșitor al tabu-urilor nu ne pot face să diminuăm și să subapreciem capacitățile gîndirii raționale și libertatea spirituală a primitivilor.

Caillois, după ce dă numeroase exemple de jocuri subordonate practicilor magice, ajunge totuși la concluzia că activitatea — am putea spune libertatea ludică — este *origi-*

[1] Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Gallimard, Paris, 1958, p. 61—62.

nară: „Jocul se înfățișează înainte de toate ca o activitate paralelă, independentă, care se opune gesturilor și deciziilor vieții obișnuite, prin caractere specifice care îi sînt proprii și fac ca el să fie joc". La primitivi, nu numai copiii, ci și adulții se joacă; jocul și viața curentă sînt domenii antagoniste și simultane. Este zadarnic să vrem să dezlegăm problema „ce a fost la început: structura serioasă sau jocul?" Ambele activități, ambele structuri — serioase și ludice — se relevă a fi simultane.

Ni se pare că o astfel de concluzie este pe deplin îndreptățită: dacă animalele și copiii au jocuri „gratuite", lipsite de finalitate biologică sau socială (jocurile prin care se pregătesc pentru viața adultă) cu atît mai puțin se poate contesta activitatea ludică a bărbaților din societățile primitive, mai ales că multe din jocuri sînt sporturi (lupta, boxul, alergările, jocuri cu mingea). Unele triburi amerindiene practică jocuri cu nuele și prăjini. Enohlayii din Australia erau foarte îndemînatici în a sări cu coarda, iar polinezienii erau vestiți în sporturi nautice. Jocurile de noroc sînt deasemeni foarte răspîndite. „În sfîrșit, popoarele primitive au adesea personagii care amuză, povestitori sau clovni. La zuñi, oamenii care sînt însărcinați ca în fiece an să incarneze zeitățile Koyemshi purtînd măști hidoase au drept sarcină să facă să rîdă publicul prin tot felul de farse sau de povestiri adesea licențioase"[1]. Etnologul J. Lips afirmă că mai toate jocurile și sporturile lumii moderne își au precursoare în jocurile popoarelor primitive[2]. Uneori, același sport, de pildă lupta cu sulița, este și joc și mijloc de reglare a diferendelor.

Caillois arată că dintre cele patru tipuri de jocuri pe care le propune ca ipoteză clasificatorie, cel mai rodnic pentru cultură a fost tipul *mimicry*. Capacitatea de imitare a dus la arta actorului, a spectacolului, a teatrului, la crearea iluziei dramatice. Deși illinxul — jocul de a te deda voluntar transei, amețelii — ar putea fi pus la origina multor dansuri, Caillois nu-l ia în considerație ca fenomen pozitiv, decît atunci cînd este conjugat cu mimicry, cu simulacrul. Caillois afirmă că deși nu ne pot explica o civilizație, jocurile caracterizează însă tipurile de civilizație. Cele care favorizează hazardul norocul, diferă de cele care favorizează simulacrul și amețeala.

[1] Jean Cazeneuve, *L'ethnologie*, *op. cit.*, p. 356.
[2] J. Lips, *Obîrșia lucrurilor*, Editura Științifică, București, 1964, cap. VI.

în societățile primitive domină masca și posesiunea (mimicry și illinx) în societățile statale — incașii, chinezii, romanii — domină competiția și șansa *(agon* și *alec)* pentru că în aceste tipuri de societăți „meritul și nașterea apar ca elemente primare și complementare ale jocului social. În opoziție cu primele, acestea sînt *societăți contabile*"[1]. Dacă în primele, în societățile primitive, pantomima și extazul contribuie la coeziunea vieții colective, în societățile civilizate aflăm un compromis între ereditate (hazard) și capacitate, care presupune comparație și competiție.

Libertatea în joc și rîs

După cum s-a văzut foarte pe scurt, jocului nu i se poate contesta nici sensul ludic de detașare față de viața imediată, nici virtuți culturale de mare amploare. Sub acest unghi de vedere, rîsul izvorît din sesizarea comicului — pentru că există și rîsul fiziologic sau care exprimă o anume stare psihică — pare să aibă aceeași semnificare a libertății, ca și jocul.

Pentru a înțelege și valoriza în mod obiectiv capacitățile raționale și creative ale gîndirii primitive a trebuit, ca după lucrările de larg răsunet ale lui Lévy-Bruhl, să înceapă o epocă de revizuire a concepției lui pe baza cercetărilor de teren, ale etnografilor care au trăit ani de zile în mijlocul populațiilor primitive. La capătul unei vieți închinate cercetărilor etnografice, Richard Thurwald scria într-o lucrare de sinteză despre spiritualitatea primitivă: „Ideea că primitivii gîndesc într-un chip ilogic a aflat o vastă audiență pentru că ea este comodă și ne flatează. De mult timp mă străduiesc, fără prea mare succes, să arăt că doctrina ilogicului, prelogicului și alogicului, ca și concepția, legată de ea, asupra unei gîndiri extracauzale, nu este decît o știință livrescă, străină de viață"[2]. Și Thurnwald îl citează pe compatriotul său Leo Frobenius, care, deși are merite mari în cercetarea și valorificarea folclorului african, dogmatiza dicotomia între *homo divinans* (primitivul) și *homo faber*.

Ultimele decenii au marcat o cotitură în problematica gîndirii arhaice. Etnologi (Boas, Malinowski, Lips, Leroi-Gourhan, Lévi-Strauss, Griaule) sociologi (Mauss, Cazeneuve) filo-

[1] Caillois, *op. cit.*, p. 135.
[2] R. Thurnwald, *L'esprit humain*, *op. cit.*, p. 329.

zofi (Cassirer, Cantoni) etc, au reluat pe baze noi ideea valorizării obiective a gîndirii primitive. Dacă unii au exagerat elementele simbolice (Cassirer, Griaule), iar alții tind să ignore elementele iraționale (Lévi-Strauss) bilanțul este totuși din cele mai promițătoare. O astfel de perspectivă înnoitoare a fost posibilă pentru că s-a lărgit considerabil aria exemplificării gîndirii primitive: în loc să fie cantonată la aspectul religios al mitului, a fost inclusă structura lui logică (Lévi-Strauss) tehnica, instituțiile sociale (A. van Gennep, Mauss) economice (Thurnwald) moravuri și instituții ca incestul și exogamia (Lévi-Strauss) dreptul primitiv (Hoebel-Adamson) arta primitivă (Boas, Adam, Radin). Pe baza lărgirii ariei de cercetare, am încercat să arătăm, se poate afirma că s-a făcut conjuncție între sociologia gîndirii arhaice și istoria cunoașterii [1]. Dar am crezut justificat să extindem perspectiva de valorizare a gîndirii primitive, reliefînd nu numai raționalitatea, ci și conștiința valorică a primitivilor, manifestă în *cunoașterea socială* și *antropologică* (cunoașterea omului). Aceste feluri de cunoaștere întăresc și îmbogățesc teza modernă că între noi și primitivi nu există o deosebire de natură, ci doar de grad. Instituțiile, moravurile și creațiile spirituale primitive vădesc o frămîntare persistentă, dacă nu conștientă, în vederea dominării societății și a omului însuși (Marx).

În cuprinsul acestei cunoașteri și modelări a relațiilor sociale și a individului, un loc de frunte ni se pare că joacă și manifestările rîsului. Am arătat cu alt prilej, cît de puternică este vîna satirică în folclorul african, fie în genuri laice, fie împletită cu mitul [2]. Dar manifestarea conștiinței în astfel de forme înalte ale comicului, prin natura lor prin nimic inferioară literaturii culte, reprezintă o liberare de rădăcinile adiacente magice și o potențare a sîmburelui comic pe care îl aflăm deja în instituția clovnilor sau în duelurile satirice ale eschimoșilor. Fie forma mai frustă sau mai înaltă a comicului, ele relevă aceeași capacitate de autodominare și autodisciplinare a omului, de stăpînire și sublimare a unor instincte în vederea multiplicării formelor de modelare. Cum arată Caillois, jocurile sînt un semn al civilizației. Dacă oamenii s-ar fi lăsat pradă acelor instincte pe care le canalizează jocurile — acestea nu i-ar fi dus decît la autodistrugere, iar nu la fapte de cultură. „Jocurile disciplinează instinctele și le impun o existență instituțională (...) ele educă, fertilizează și vaccinează sufletul împotriva virulențelor. Totodată, le fac apte [instinctele] să contribuie în chip util la îmbogățirea și fixarea stilurilor culturilor“[1].

[1] C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, *op. cit.*, cap. V.
[2] C. I. Gulian, *Omul în folclorul african*, ELU, București, 1967.

Un fenomen asemănător, dar de un mai înalt nivel de conștiință și creație reprezintă cristalizările comicului. De la o reacție fiziologică necontrolată sau de la formele tulburi în care comicul este prins încă în credințe magice, pînă la satira rafinată africană, simțul comicului se înfățișează ca o intervenție de disciplinare și modelare a unui simț deja social, dar care și-a putut desfășura valențele modelării creatoare în aria etică și estetică.

Sacru și profan

Acum aproape un veac, cînd s-a trezit interesul sociologilor, și în general al publicului cultivat, pentru primitivi, concepția curentă afirma că dominantă în cultura arhaică este religia — fie magia, fie animismul, fie credința în anume zeități. De atunci, cercetările intense de teren au dezvăluit partea masivă pe care o joacă în mit, folclor și artă, *problematica vieții* și spiritul laic, realist și lucid.

Unul din cei mai cunoscuți etnografi contemporani, care este totodată un eminent specialist în problemele artei primitive, afirmă că „atît cultura ca un întreg, cît și arta în mod special, sînt plăsmuiri complexe; ambelor le este comună mai ales *dualitatea* (subl. n. — C.I.G.), care constă în prezența a două sfere distincte, ba chiar opuse, ale simțirii, acționării și trăirii: a profanului și a sacrului“[2].

Pe lîngă această distincție, care separă net profanul de sacru în arta primitivă, credem însă că trebuie ținut seama de variatele expresii ale dialecticii sacru-profan.

Datorită specificului artei, magia și religia *servesc* de cele mai multe ori *scopului artei:* crearea unor plăsmuiri care, fie că reușesc să redea în chip realist portretul strămoșului sau înfățișarea diferitelor animale, fie că îmbină într-un chip extrem de original realitatea cu fantezia. Arta primitivă ne oferă pilde excepționale de valori estetice rare: fantasticul, grotescul, terifiantul.

Arta nu este numai plăcere și bucurie pentru omul primitiv, ea este și o necesitate spirituală, în care un rol impor-

[1] Caillois, *op. cit.*, p. 91.
[2] L. Adam, *Bildende Kunst*, în *Lehrbuch für Völkerkunde*, Stuttgart, 1958, p. 112.

tant îl joacă credința în funcția magică, religioasă a artei. Dansurile, cîntecele, reprezentațiile magico-religioase sînt executate cu o deosebită gravitate și fidelitate. Dar, după cum s-a văzut, dansul magic imitativ, ca și desenele de animale cu scop magic îndeamnă spre observarea atentă și redarea minuțioasă a animalelor rîvnite.

Amerindienii kwakiutl socotesc că neglijența în executarea dansurilor este pedepsită de Marele Duh. Pentru o astfel de greșală în execuția dansului, dansatorul putea fi chiar ucis. (Boas) Despre indienii din tribul sudamerican uitoto, Preuss informează că, deși în general nu au preocupări juridice, tulburarea serbărilor o socoteau un păcat și o pedepseau în chip corespunzător, dînd explicația: „Noi dansăm numai pe temeiul cuvintelor sfinte, — fără temei nu dansăm".

Dar cel mai interesant fapt este că, în mod paradoxal, sacrul împinge spre contrariul lui, spre crearea unor valori estetice profane. La batacii din Sumatra, comparația a devenit decorativă, iar ocolirea anxioasă a vorbirii comune s-a transformat în cîntare.

Totemismul, în artele plastice, a prilejuit creații realiste sau semi-realiste. Pe coasta nord-vestică a Americii de nord, unde predomină totemismul animal, identitatea imaginară între animal și om a dus la reprezentarea animalelor totemice sub înfățișări umane, care pot fi identificate ca animale numai prin anumite trăsături simbolice: biberul prin doi canini puternici și prin coada ovală ce-i servește drept cîrmă, ca și prin labele anterioare ridicate în sus și ținînd o bucată de lemn, ursul prin dinții și limba scoasă, vulturul, corbul sau bufnița prin forma ciocului, etc.

Uneori însă, caracterul simbolic sau esoteric al unor creații artistice primitive a dus la simple semne mnemotehnice. Așa de pildă la australieni, un grup de cercuri concentrice este o aluzie la un mit, aluzie pe care o înțeleg numai inițiații. În acest caz nu poate fi vorba nici de realism, nici de valoare estetică. La triburile de pe coasta nord-vestică a Americii de nord, un sul de lemn vopsit este simbolul căpeteniilor"[1]. În Noua Guinee, pe lîngă dansuri mimice, se află și urme de reprezentații dramatice (de pildă, scufundarea unei luntri). În Tahiti, unele reprezentații au un conținut comic, grotesc, care nu mai are nici o legătură cu vreo ceremonie (Danzel). Sînt întîmplări din viață, prinse sub aspectul comicului: un tată trage o bătaie curtezanului fetei, tinerii fug și se

---

[1] Adam, *Lehrbuch*, *op. cit.*, p. 125.

întîlnesc noaptea, etc. Totuși, în general, se pare că predomină conținutul mitologic.

În Africa, micile comedii cu marionete, care se joacă la ibo și ibibio nu par să aibă alt scop decît distracția spectatorilor; personagiile sînt tipuri familiare: bunicul, bunica, tatăl, mama, copiii, cerșetorul. Există numai amintirea vagă că jocul ar avea o origină sacră, dar scopul lui actual este un exemplu de desacralizare.

Malinowski, care a studiat folclorul din insulele Trobriand, a arătat că miturile constituie numai o parte din folclor, ele fiind net deosebite de povești, legende, tradiții istorice și cîntece populare. „Toate aceste categorii sînt deosebite în mod riguros una de alta prin numele, funcția, rolul lor social și prin anumite caractere formale"[1]. Malinowski afirmă că numai ceea ce indigenii numesc *Lili'u* (miturile religioase) sînt considerate drept sacre. Există deci o bună parte din mitologie, care nu-i sacră, ci profană.

Chiar și misionari ca Trilles recunosc că la pigmei dansul și cîntecul nu sînt numai manifestări magico-religioase, ci însoțesc „evenimentele vieții sociale — nașterea, căsătoria, moartea"[2].

Atunci însă cînd vrea să explice sărăcia cîntecelor la pigmei, autorul ne propune două cauze. Una ar fi faptul că pigmeii au „concepte religioase mai pure, mai elevate decît ale triburilor cuceritoare" (ale negrilor vecini). Pe lîngă această interpretare neconvingătoare (oare creștinii n-au concepte „mai înalte" și totodată muzică religioasă?), Trilles dezvăluie și adevăratul motiv: „Viața lor socială ne arată o altă cauză. După cum s-a văzut, ei trăiesc în aglomerații mici, adesea foarte mici, pierduți în sate minuscule, în străfundul codrului, în codrul în care te pierzi de îndată ce pătrunzi în el și în mlaștini înfricoșetoare, în *poto-poto*, în care numai ei știu să se descurce. Apoi, temători față de toate primejdiile care îi înconjoară, față de fiarele care îi amenință — fiare printre care oamenii sînt cei mai de temut — ei se feresc să facă zgomot, care i-ar trăda. În timpul serbărilor și dansurilor lor, cînd bat tam-tamul, cel mai adesea o fac în surdină"[3].

---

[1] Br. Malinovski, *Argonauts of the Western Pacific*, apud Lévi-Bruhl, *La Mythologie primitive*, p. XXII.
[2] Trilles, *op. cit.*, p. 332.
[3] Idem, p. 333.

Povestirea etiologică

Gennep a subliniat importanța legendelor explicative (etiologice). „În general, cred că povestirile explicative au astfel de intenții de la început. Povestirea primitivă este utilitară: a propune explicația unui fenomen natural sau social înseamnă să te dedai unei activități mentale care nu-i deloc dezinteresată. Trebuie aflat cum funcționează universul, pentru a-l stăpîni și societatea, pentru a putea trăi în ea".[1].

Gennep a sesizat cu perspicacitate faptul că nu trebuie să ne lăsăm înșelați de caracterul descriptiv al povestirilor. Sub forma aparent neutrală a descrierii este latentă intenția utilitară. „Popoarele care trăiesc mai mult din vînătoare dețin un stoc de legende în care sînt descrise moravurile animalelor pe care trebuie să le cunoască tinerii și pe care trebuie să și le împrospăteze adulții". Pe cultivatori îi interesează mai mult corpurile cerești. Chiar cînd legenda se prezintă ca parte integrantă a unui rit magico-religios," ea posedă o valoare explicativă subiacentă, care adesea este expusă direct, alteori este cunoscută de către etnografi numai după anchetă".

Astfel legendele amerindienilor arapaho culese de Kroeber sînt urmate de interpretarea lor, care i-a fost dată separat etnologului de către indigeni. Lui Spencer și Gillen, australienii le-au explicat dinainte sensul povestirilor; la fel au procedat și eschimoșii care i-au povestit mituri lui Franz Boas.

Foarte grăitor este fenomenul pe care îl remarcă Gennep: „În cazul cînd valoarea explicativă este locală și tribală, în legenda transmisă unor triburi cu organizație socială diferită, elementul explicativ poate să cadă"[2]. Înțelegem atunci de ce o aceeași temă poate să fie explicativă într-un loc și neexplicativă la cîțiva kilometri distanță. Ceea ce nu înseamnă că legenda nu-și poate recăpăta sensul explicativ originar, atunci cînd ajunge la o populație la care toate legendele sînt utilitariste și explicative.

Dintre speciile folclorice, povestirea etiologică este, alături de mit, unul din izvoarele care trebuie să alimenteze atît explicația realismului și raționalismului, cît și a iraționalismului primitiv.

Din punct de vedere pur folcloristic, literar, povestirea etiologică este considerată ca deosebit de importantă

[1] A. van Gennep, *La formation des légendes*, Paris, 1910, p.72.
[2] Idem, p. 73.

pentru cei care vor să evidențieze realismul conținutului și stilului ei, deoarece „chiar cînd este un pur produs al fanteziei, ea dă o bază concretă prin explicarea fenomenului"[1] Röhrich constată că povestirea etiologică reprezintă cea mai substanțială trăsătură de unire între folclorul primitiv și cel european. Și mai importantă ni se pare constatarea că în *culegerile folclorice ale tuturor popoarelor*, povestirile etiologice *predomină* asupra tuturor celorlalte specii reprezentate. Lucrarea clasică a lui Dännhard și a colaboratorilor lui despre „legendele naturii", studiile lui A. Harne despre povestirile etiologice animaliere, povestirile apărute sub titlul *„Les pourquois"* în „Revue des traditions populaires", materialele culese de H. Baumann, Frobenius, Jensen, Lehman-Nitsche (pentru America de Sud) au făcut cunoscute mii și mii de povestiri cu caracter explicativ, mărturisind năzuința primitivilor de a explicita fenomene reale din natură și societate. Merită subliniată afirmația de loc exagerată a lui Röhrich că „atît în domeniul european, cît și cel primitiv, nu există nimic demn de observat a cărui geneză, în chipul real în care ne apare astăzi, să nu fi devenit obiectul unei povestiri etiologice"[2].

Intenția povestirii etiologice ține de problematica gîndirii primitive. Dar *stimulul* care i-a dat naștere a fost contactul nemijlocit cu realitatea ca sursă de constatare, informare, ca sursă generală a creației. Nu extraordinarul, nu irealul sau supranaturalul — chiar cînd aceste elemente se întrețes în povestirea etiologică — ci realitatea obișnuită, înconjurătoare, familiară este obiectul sau tematica povestirii etiologice. Toate povestirile și legendele etiologice care „explică" facerea lumii, peisajul local, înfățișarea animalelor, păsărilor, peștilor, plantelor etc. pornesc de la fenomene obișnuite, reale. Ceea ce adaugă imaginația pentru a „explica" înfățișarea actuală este *cum* a avut loc, cum s-a petrecut fenomenul, procesul transformării sau creării unui animal, al unei păsări etc. Chiar în acele povestiri etiologice care au un caracter semi-mistic, în care intervin strămoși mitici sau zeități, accentul cade pe efortul și dorința de a povesti o schimbare, o transformare, o devenire a realității, avînd accentul pe final, care este înfățișarea *actuală* a omului, animalului, plan-

[1] L. Röhrich, *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden, 1956, p. 28.
[2] Ibidem.

tei etc. De aceea povestirile etiologice, după cum am menționat, constituie simultan și cîmpul fertil, dar însemnat, al problematicii gîndirii primitive. Din punct de vedere literar, povestirea etiologică ne arată chipul în care neputința de a explica rațional, cauzal, un fenomen, a stimulat dialectic imaginația și narația. Sîntem încă departe de reproșul pe care încep să-l facă filosofii greci acelei faze a culturii, în care povestirea ținea locul gîndirii raționale.

Trecerea de la mitic și epos la logos a fost firește o cotitură în istoria gîndirii și a culturii în general. Dar raționalismul grec incipient nu putea să-și dea seama de valoarea culturală, spirituală, a mitului și a narației. Dintr-o perspectivă istorică obiectivă, putem aprecia însă rolul și valoarea diferitelor laturi și căi ale formării și evoluției spirituale a omenirii, fără a neglija nici raționalul, dar nici esteticul sau eticul și nici diferitele însușiri psihice și spirituale (imaginația, fantezia) pe care le-a subapreciat raționalismul din totdeauna.

Dar nu numai darul imaginației se relevă și merită a fi prețuit în povestirea etiologică a primitivilor. Imaginația, invenția este folosită pentru a *lega* elementele reale. Acestea din urmă însă n-au putut fi sezisate decît prin *spiritul de observație*, dezvoltat din practica de toate zilele a vînătorului, culegătorului, cultivatorului, locuitorului de pe coasta mării etc. Pentru a „explica" forma ciocului sau penajul unei păsări, culoarea pielii diferitelor populații, mărimea corpului animalelor, obiceiurile lor, rivalitățile dintre diferitele specii etc. a fost necesar un bine dezvoltat spirit de observație, ale cărei roade s-au acumulat de-a lungul a nenumărate generații. „Povestirile popoarelor naturii au izvorît, mai curînd decît povestirile noastre, dintr-o autentică observație a naturii și chiar cînd ele reprezintă fabulații etiologice, ele sînt, cel mai adesea, integrate pe de-a-ntregul în domeniul real și esențial al vieții"[1].

Istoria literaturii universale elogiază acele momente din evoluția epicii, în care povestirea abstractă, schematică, șablonardă, a cedat locul observației atente a vieții, descrierii fidele a realității concrete, a tipurilor umane, a întîmplărilor cu grijă povestite, a dragostei diferiților povestitori, cronicari, istorici, în sfîrșit nuveliști și romancieri, pentru detaliul viu. La originile epicului se află și legenda etiologică, născută dintr-o nevoie intelectuală, care, neputîndu-se satisface pe o altă cale decît cea a povestirii, a îmbinat în chip

[1] Idem, p. 32.

fericit observația și imaginația, realul și irealul. În fața întrebării, în fața lui „de ce"?, spiritul primitiv a pornit de la existența dată spre originile imaginare. Deosebirile fizice dintre bărbat și femeie, formele uneltelor și armelor, înfățișarea animalelor etc. alcătuiesc o realitate observabilă în toate detaliile, ca să nu mai vorbim de fenomenele căsătoriei, ritualurilor diferite, serbărilor etc. care au stimulat și ele mituri și legende etiologice.

Legenda etiologică mai are și alte calități. După cum constată Wundt și Peuckert se pot distinge două straturi ale acestei specii folclorice: una mai veche, lipsită de element miraculos, supranatural și una mai nouă, în care transformările sînt rodul intervenției supranaturale a zeităților sau demonilor. Peuckert dă ca pildă faptul că în folclorul multor popoare păsările se vopsesc reciproc (anamiții, eschimoșii, ainoșii, amerindienii și indienii sudamericani etc.) în timp ce în folclorul german, românesc, olandez etc. animalele sînt vopsite de Dumnezeu. De aceea Wundt și Peuckert vorbesc despre o perioadă „premagică", de fapt prereligioasă a legendei.

Naturalism, stilizare, desacralizare, obiectivare. Curt Sachs a ajuns la concluzia — de altfel confirmată de mulți etnografi — că dansurile animaliere sînt printre cele mai vechi; ele sînt executate în mod aproape exclusiv de către bărbați. Femeile nu participă decît în măsura în care trebuie imitate animale femele. În unele culturi cu caracter complex, adică avînd straturi sociale sau cuprinzînd populații de variată vîrstă istorică, dansurile trebuie înțelese în funcție de această situație sociologică. Așa de pildă „elementele de imitare a animalelor pe care le aflăm în dansurile tinerelor malaeze relevă (...) dansuri artistice tîrzii"[1]. Alteori, dansul animalier își pierde caracterul grav, necesitar, devenind joc de copii, cum găsim în Europa, chiar și în zilele noastre (ronda iepurașului, a lupului și gîștelor, a pisicii și șoarecului etc.) Dar și primitivii cunosc astfel de dansuri. La sipaya din Brazilia de nord, se execută dansul spiritului iepurașului: se alcătuiește un cerc de dansatori în jurul spiritului, care încearcă stăruitor să se strecoare prin cerc. În sfîrșit, spiritul iepurașului reușește să sară cu dibăcie peste cerc, în rîsetele tuturor.

Mi se pare important să subliniem propria concluzie a lui Curt Sachs: „Aceste exemple sînt suficiente pentru a ne face să înțelegem că dansul animalier poartă în sine destinul unei constante denaturalizări. Obligația de a stiliza mișcările

[1] C. Sachs, *Histoire de la danse*, Paris, A. Michel, 1938, p. 51.

într-un dans ordonat şi de a le scade astfel realismul, duce din ce în ce la pierderea naturaleţii lor. Mersul raţei se transformă — nimic nu-i mai uşor — într-un simplu « pas fléchi »; mersul bizar, încoace şi-n colo, al ghionoaei sau maimuţei se transformă în salturi regulate alternative la stînga şi la dreapta; mişcările sacadate ale capului curcanului devin o mişcare ritmică spre spate a gîtului". Să adăugăm la aceasta faptul că dansul animalier, integrat în diverse ceremonialuri de sărbătoare, mai ales rituri ale fertilităţii, îşi pierde într-atît caracteristicele, încît pare uneori greu de justificat numele animalului care a rămas ataşat dansului.

Dansul naturalist sau realist suferă un proces de stilizare din motive diferite. Uneori, magia utilitară care i-a dat naştere, nu mai cere imitarea exactă a mişcărilor animalului. Aceasta nu înseamnă că a dispărut *în general* motivaţia magică din mentalitatea tribului sau populaţiei respective, ci indică probabil doar faptul că necesitatea vînatului a fost înlocuită cu alta de ordin agrar. Sau nevoia estetică — joc, exuberanţă, abilitate, simţul pentru graţie şi frumosul coregrafic — a crescut într-atît, încît s-a putut substitui unei nevoi alimentare în descreştere.

Ca orice artă, şi dansul are anumite limite mimetice, care îl obligă pe dansator să apeleze la imaginaţie, să inventeze, să sugereze, să făurească un cosmos coregrafic nonimitativ, *deşi avînd intenţia reprezentării şi modelării.* Din relatările referitoare la tasmanieni se ştie că pentru a atrage furtuna, ei se aruncau la pămînt, se rostogoleau, loveau pămîntul cu mîinile şi picioarele. (În general, lovirea pămîntului cu piciorul simbolizează pentru primitivi luarea în stăpînire). Mişcările violente ale tasmanienilor aveau sensul de a reprezenta tunetul şi fulgerul. Pentru a reprezenta vîntul, australienii aranda mişcă ritmic ramuri ale arborelui de cauciuc. Maida din California mimează culegerea ghindei, iar locuitorii din strîmtoarea Torres vînarea racilor; kaii din Noua Guinee mimează culegerea fructelor.

În toate aceste exemple, dansul nu se depărtează decît puţin de acţiunea dorită. Dar foarte adeseori, primitivul este silit să se mărginească la reprezentări simbolice, care păstrează însă aceeaşi tensiune a dorinţei influenţării realităţii.

Că *finalitatea este exterioară, obiectivă*, iar nu subiectivă, interioară — este un lucru important. „Ceea ce găsim mai frecvent — şi ceea ce este de altfel mai conform gîndirii primitive, este asimilarea dansatorului nu cu semănătorul, ci cu ceea ce este semănat. Unul din motivele de predilecţie

este săritura, saltul. Cu cît este mai înaltă săritura, cu atît creşte mai înalt grîul" [1]. Exemple se găsesc la kurnaii din Australia şi în dansurile populare din Europa modernă, ca şi în vechiul Mexic. Şi paşii mari sau dansul — foarte rar întîlnit — pe catalige, sînt legate de riturile de fertilitate. Dansurile pe catalige se întîlnesc în Africa şi Noua Zeelandă, în Japonia modernă ca şi în Grecia antică.

Sachs crede că poate afirma — într-o formulare contradictorie cu citatul de mai sus — că „în general, în sfera fertilităţii ca şi în celelalte, omul îşi modelează dansurile după propria sa imagine, el conferă, cu alte cuvinte, un sens cosmic propriei sale activităţi sexuale" (ibidem). Dar dansurile în care se reprezintă flirtul, sărutul sau chiar actul sexual, nu au altă semnificaţie decît cea bine cunoscută a magiei imitative stimulatoare: stimularea pămîntului pentru a da o cît mai bună recoltă sau stimularea procreaţiei, aşa cum reiese de ex. din descrierea dansurilor tribului australian wateiandi (Australia apuseană). Bărbaţii, spre mijlocul primăverii, după ce îndepărtează femeile, sapă o groapă, în jurul căreia dansează toată noaptea, ţinînd o lance, care simbolizează falusul. În arhipelagul Amiralităţii, bărbaţii dansează purtîndu-şi lancea, iar femeile ţinînd în mînă scoici. Bărbaţii somali dansează si ei cu lancea cu prilejul căsătoriei.

Simbolismul sexual al mişcărilor în unele dansuri, exhibarea unor părţi ale trupului, folosirea unor arme sau obiecte cu simbolism sexual etc. arată că cel mai adeseori actul sexual cu intenţie magică a înlocuit consumarea lui efectivă, deşi el n-a lipsit ca atare la unele populaţii. Era însă firesc ca motivul sexual să fie redat prin acele aspecte, care nu încălcau moravurile. Solicitarea iubitei, dansurile celor care urmau să se aleagă şi să se căsătorească etc. au rămas ca motive persistente în dansurile de pretutindeni şi din toate epocile [2]

Foarte frecvent este motivul dezgolirii părţilor sexuale în timpul dansului. Dar ceea ce un freudist ar socoti o adevărată mană cerească pentru confirmarea teoriilor lui nu este în fond decît simbolism al fecundităţii. În Africa, în Noua Caledonie, în insulele Caroline, femeile dansează goale sau aproape goale în timpul sărbătorilor recoltei sau cu prilejul unei naşteri. În Grecia antică, dansatorii din suita lui Dionisos exhibau un falus enorm. Uneori, ca de pildă cu prilejul sărbătoririi zeiţei Artemis Korythalia, femeile însele purtau

[1] Idem p. 53.
[2] Idem, p. 57.

un falus. După cum arată Sachs, europenii s-au indignat în chip absurd de „obscenitățile“ acestor dansuri, ele avînd un cu totul alt tîlc: ele nu sînt expresia erotismului individual (sau colectiv), ci a obiectivării, a necesității asigurării fecundității.

Dansul, oricît de prielnic ar fi, prin natura lui, unei obnubilări a conștiinței, unei beții fără margini, păstrează, prin origină, finalitatea și structura lui: pecetea necesității influențării lumii, a realității obiective.

Simbolul ca atare este expresie primară a efortului de asociere a unor fenomene diferite sub un „semn“. Gîndirea simbolică, chiar dacă nu reprezintă o reflectare conceptuală, ci semi-concretă, semi-figurativă, este însă pe deplin obiectivă, este o formă a sesizării realității. Simbolul s-a impus din vremuri străvechi printr-un consens universal sau de largă expansiune geografică (să ne gîndim la cercul simbolizînd soarele). Faptul că și în artă (sau în gîndirea-artă) a primitivilor este păstrată vigoarea simbolului indică aceeași intensă dorință de a stabili semne de recunoaștere, de reflectare a realului.

În măsura în care este simbolic, sau abstract, dansul nu este depărtare de realitatea obiectivă, după cum faptul că are elemente extatice nu permite rînduirea dansului în zona artei subiective, „romantice“ (Hegel). Cînd în dansurile fertilității apar elemente simbolice, scopul latent, originar, este același ca al dansului imitativ. Indienii sioux, de pildă, dansează de patru ori în jurul unui vas plin cu apă, apoi se aruncă la pămînt și se grăbesc să soarbă repede toată apa. Stilizarea, simbolizarea, pot merge mai departe, reducîndu-se la gestul, extrem de sugestiv coregrafic, al scoaterii apei în căușul mîinilor — gest pe care l-au păstrat pînă azi, cu inefabil farmec, dansatoarele.

Cînd, ca și în dansul românesc al paparudelor, oamenii sînt cei stropiți din belșug cu apă (Țara de foc, indienii hopi) simbolul este evident cuprins în finalitatea fertilității: dansatorul stropit cu apă trebuie să fie modelul stimulator al ploii care întîrzie.

Félice este silit să recunoască faptul că dansurile mistice au un caracter de obiectivare, că ele „trebuie considerate fie ca o evaziune a sufletului dansatorului spre lăcașul spiritelor sau zeilor, fie ca o posedare a trupului de către una din aceste ființe supraumane“ [1]. Dar ce se întîmplă cu dansurile imitative, pe care el însuși le socotește că reprezintă unul din

[1] Ph. de Félice, *op. cit.*, p. 57.

cele două tipuri fundamentale ale dansului? Oare pot fi și ele înțelese ca „o sete de depășire de sine“, ca „un efort de a atinge prin orice mijloc un dincolo“ [1], o manifestare religioasă?

Este evident că dacă dansul n-ar fi avut altă semnificație, altă menire, decît pe aceea a depășirii de sine mistice, dacă s-ar integra doar printre *mijloacele realizării (provocării) unei stări propice misticismului*, n-ar fi fost nevoie de observarea realității și de efortul de a o reprezenta. Félice însuși trebuie să admită că în dansul imitativ, mimica „cere altceva decît simpla supunere față de un ritm scandat prin strigăte și cîntece“. Dansatorul trebuie să se dovedească un bun actor. Rezultă că la el se amestecă, într-un ciudat aliaj, elanuri mistice, „eforturi intelectuale și intenții de ordin estetic“ [2].

Mai departe, autorul recunoaște că dansul imitativ ar fi cu neputință fără spiritul de observație și experiențele pe care primitivul le-a făcut și de a căror amintire se servește. „În sfîrșit gesturile lui, ca și înfățișarea pe care caută să și-o dea răspund dorinței pe care o resimte de a reproduce artificial un spectacol al cărui model i l-a procurat natura“ [3].

Se pare că Félice nu-și dă seama că aceste precizări, care sînt în deplin acord cu faptele, răstoarnă interpretarea generală, mistică, a dansului.

Dacă primitivul observă și imită natura, dacă se imită fie pe sine însuși în anumite situații (ca vînător, ca războinic victorios etc.) sau dacă imită animalele, o face cu un scop: de a modela realitatea pentru nevoile sale, iar nu în vederea „depășirii de sine“. De altfel, cît de confuze și arbitrare sînt noțiunile pe care le folosește Félice se vede în chip eclatant din identificarea depășirii de sine cu setea de putere! Misticismul este, după mărturia mai tuturor celor care l-au analizat din punctul de vedere al psihologiei sau al istoriei religiilor, o anihilare a individualității, o contopire cu divinitatea [4]. Félice însă nu șovăie să proclame că dansurile imitative „satisfac setea mistică de posesiune și putere, prin care se manifestă, în forma ei cea mai elementară, tendința specific umană ai depășirii de sine“(!)

Astfel de contradicții strigătoare, astfel de denaturări ale faptelor de viață ale societății tribale dezvăluie doar tendința de a subsuma schematic concepției misticoide a autorului fapte care și-au căpătat o cu totul altă explicație în

[1] Idem, p. 74.
[2] Idem, p. 75.
[3] Idem, p. 76.
[4] Idem, p. 77.

etnografie. Din tot ce știm despre practicile magice, reiese limpede tendința pragmatică ce le stă la bază. Aceste practici pot fi subordonate intereselor obștești sau private, dar niciodată „depășirii de sine". Ele relevă, prin motivația lor, nevoi omenești reale, implică *afirmarea* de sine a omului. Magia nu este, evident, nicidecum „setea nietzscheană de putere", dar ea implică dorința și nevoia stăpînirii naturii sau a oamenilor (magia erotică, vrăjitoria împotriva dușmanilor personali, magia de război). „Dansul este mai întîi muncă. Se urmărește realizarea unui anumit scop — vindecare unui bolnav sau obținerea victoriei în război. Cel ce dansează lucrează într-un anumit costum, adesea cu o mască ciudată în rolul unui demon pe care îl reprezintă. Aceasta este o treabă serioasă. Îl însoțește cîntecul de vrajă al corului, însoțit de tobe (...). Aici iar este o atingere cu poezia profană. Ceea ce s-a făcut mai întîi cu un scop serios, se repetă pentru desfătare și astfel se croiește drum pentru dansul profan, pentru muzica și poezia profană" [1].

Estetic și simbolic

Referindu-se la o sculptură dogonă în lemn, care înfățișează cuplul ancestral, Robert Redfield arată că această sculptură poate fi privită din două puncte de vedere: estetic și simbolic. Pentru amatorul sau criticul de artă apuseană, cuplul ancestral este doar obiect estetic. Pentru dogoni, ambele sensuri se împletesc. „Dogonul îl vede ca o reprezentare a ceva sacru. Căci pentru poporul pentru care a fost făcut [cuplul], evocă, ordonează idei despre înrădăcinarea în natura ordonată a universului" [2].

Redfield constată că pentru dogoni, cuplul ancestral este o „icoană", dar nu în sensul pe care îl dau istoricii artei bisericești din Răsăritul Europei. „Căci icoana nu este totdeauna o reprezentare, o asemănare, așa cum sînt icoanele una o reprezentare, o asemănare, așa cum sînt icoanele (în sens restrîns), în biserica ortodoxă greco-orientală. O icoană poate să nu fie o reprezentare, ci doar o analogie". Sculptura dogonă de care ne ocupăm „poate fi văzută fie ca artă, fie ca icoană, potrivit sensului care i se dă sau cu care este conexată". Afirmînd că icoana are două semnificații — imanentă și transcendentă — Redfield distinge două un-

[1] C. Meinhof, *Die Dichtung der Afrikaner*, Berlin, 1911, p. 95.
[2] *Aspects of Primitive Art*, Three lectures, New York, 1959, p. 15.

ghiuri de vedere reale, care sînt determinate de două feluri de a vedea arta, valabile în societăți diferite.

Uneori, un obiect de artă, cum este stîlpul totemic la amerindienii haida, este parțial „iconic" sau simbolic, pentru că „trimite totodată spiritul unui indian haida spre genealogia și poziția socială a omului care l-a înălțat" [stîlpul] [1]. În acest caz, simbolismul mitologic se împletește cu simbolismul social.

Judecînd din punctul de vedere al privitorului, al vizitatorului de muzeu, al celui care nu este nici pur estetician, nici mistic pur, arată Redfield, descoperim mereu o experiență complexă, amestecată *(a mixed experience)*, în care se împletesc *ambele sensuri* și valori: imanente și transcendente. „Transcendent" n-are nici urmă de sens mistic, ci doar de „exterior" obiectului. Sînt înțelesuri pe care privitorul primitiv le are din propria lui experiență tribală, înțelesuri pe care și noi le căpătăm prin informare asupra societății, vieții și credințelor primitive.

Redfield contestă, pe bună dreptate, valabilitatea unei abordări pur estetice a artei primitive. O astfel de atitudine estetică pură nu corespunde complexității, dualității de sensuri pe care le-o dă creatorul de artă și privitorul din societățile primitive, nu corespunde *integralității* obiectelor artistice. Desfătarea estetică nu poate fi izolată de încărcătura afectivă, de intenția și semnificația umană a obiectului artistic. O sculptură sau o ceramică primitivă se prezintă nu numai ca o nouă experiență estetică, ca un contact cu forme și îmbinări noi de culori, ci și ca o experiență umană. Simțim că ni se lărgește orizontul spiritual, că descoperim „aspecte ale realității sau ale posibilității pe care altfel nu le-am fi întîlnit" [2].

În Dahomey, decorația bostanilor — fie că este vorba de reproducerea unei antilope, a unui cal, a unei păsări etc.— are rostul de a evoca un proverb sau o zicătoare. Cocoșul face aluzie la proverbul „creasta cocoșului nu-l sperie decît pe laș" și se traduce „tu șovăi, dar temerile tale nu sînt întemeiate"; un pește și o măciucă sînt expresia înfruntării celui căruia îi este destinat vasul: peștele (triumfătorul) nu se teme de măciucă.

Și culorile țesăturilor alcătuiesc un limbaj; aranjarea culorilor simbolizează un anume text. „Multe din aceste colorații sînt pregătite cu prilejul unui deces: prietenul intim

[1] Idem, p. 19.
[2] Ibidem.

al mortului îi aduce drept ultim omagiu un cîntec și pune să se decoreze țesătura cu motive care corespund cuvintelor textului"[1]. Țesătura înfățișează un fel de rebus: autorul lui îl va descifra, cîntîndu-l în timpul ceremoniei funerare.

La negrii duale din sudul Camerunului, producția artistică cea mai de seamă o constituie vîrful luntrilor, care ating uneori 25 m și sînt mîndria băștinașilor. Capul luntrilor are un decor aplicat, din lemn policrom, care se prelungește într-un cioc de pasăre, ținînd un șarpe. Adesea, în spatele pasării, este înfățișat un om în picioare, flancat de două animale. Frobenius vedea în șarpe un simbol al sufletului, pe care pasărea îl duce peste ape în împărăția morților. D. Paulme arată însă că chiar dacă la origină a existat acest simbol, el nu-i confirmat de cercetările actuale.

Și ashanti au țesături minunate de mătase sau bumbac, avînd imprimate motive care evocă un dicton popular sau proclamă statusul social al celui care le poartă. Odinioară, orice motiv nou aparținea regelui, care putea să și-l păstreze sau să-l dăruiască demnitarilor săi.

Greutățile ashanti pentru cîntărirea aurului sînt vestite ca pildă de artă miniaturală, rafinată. Sînt bibelouri care reprezintă o mare varietate de animale, reptile, păsări, insecte, mai mult sau mai puțin stilizate, în care realismul se îmbină cu fantezia. Greutățile serveau în negoț și în justiție, pentru plata datoriilor și amenzilor. Un creditor îi putea reaminti debitorului său scadența datoriei, trimițîndu-i o greutate corespunzătoare cu suma cerută. În sfîrșit, greutățile-proverbe permiteau exprimarea aluzivă; exemplul cel mai cunoscut este acel al antilopei: coarnele ei lungite pînă la coadă, corespundeau dictonului *nim sa* = „dacă aşi fi ştiut" (ceea ce se petrecea în spatele meu) și traduce zădărnicia regretului.

În cadrul activității artizanale a australienilor aflăm o manifestare simbolică interesantă — baghetele solilor și obiectele sacre care sînt acoperite cu ornamente. Baghetele reprezintă un fel de mesaje, care sînt trimise prin soli unor populații la mare distanță; ele reprezintă așadar o „scrisoare", redactată cu ajutorul unor semne fixate prin tradiție.

Dar astfel de mesaje se întîlnesc la populații din diferite continente, ele reprezintă invenții de pe meleaguri foarte îndepărtate unele de altele. Din această pricină, se poate considera că aceste semne reprezintă unul din cele mai vechi stadii ale scrisului, dar care are totodată o semnificație ornamentală artistică.

[1] D. Paulme, *op. cit.*, p. 67.

Preocuparea pentru sens și simbol nu știrbește întru nimic prețuirea artei și a artistului. Arta primitivilor, în primul rînd cea africană, a ajuns să se bucure de prețuire universală. Dar este mult mai puțin cunoscut cum este receptat fenomenul estetic în societățile tribale, care sînt rolul și valoarea artei în viața și concepția primitivilor înșiși.

Un obicei al africanilor bobo ilustrează chipul în care este concepută masca. Măștile *do* personifică duhurile protectoare ale satului. Tinerii îmbracă un costum alcătuit din fibre, care îi acoperă din cap pînă-n picioare. Măștile lor policrome reprezintă animale, păsări, sau chiar anumite persoane. Dacă în cursul ceremoniilor se întîmplă să se strice o mască, ea este înmormîntată *ca o ființă*, iar cel ce a stricat-o este considerat și tratat ca un ucigaș: el trebuie să aducă anume jertfe, pentru ispășire.

Pentru omul modern, juisarea artistică cere un minim de condiții. În orizontul primitiv, arta este trăită ca o necesitate primară.

După o zi întreagă de hăituială a vînatului, povestește Trilles, cînd pigmeii se întorc morți de obosiți, te-ai aștepta să se trîntească pe jos și să doarmă buștean. Dar lucrurile nu se petrec cîtuși de puțin astfel: imediat după cină, încep dansurile, care durează pînă-n ziuă sau povestitorul își ține auditoriul încordat întreaga noapte.

O legendă din Melanezia ne arată prețuirea frumuseții femeii. Eroul Qat i-a făcut pe oameni, folosind lut roșu luat de pe malurile rîului Vanua Lava din insula Motu. La început el i-a făcut la fel pe oameni și pe porci, dar fiindcă frații lui protestau, Qat i-a silit pe porci să meargă în patru labe, iar pe oameni să se ridice în picioare. Pe prima femeie, Qat a făcut-o din ramuri elastice; cînd a văzut-o surîzînd, a știut că este femeie.

Desigur, dacă vrem să înțelegem și să gustăm arta primitivă, trebuie să ne eliberăm de canoanele (și prejudecățile) esteticii europene. Cei care au trăit în mijlocul triburilor primitive, au putut să pătrundă specificul artei lor plastice, a dansului și, ceea ce-i mai greu, a muzicii lor. Exploratorul K. von Steinen povestea, într-o carte apărută la sfîrșitul veacului trecut:

„Seara tîrziu începură să cînte trei bărbați, apropiindu-se de ușa casei flautelor și anume în așa chip, încît întorceau spatele tuturor celorlalți; doi din ei scuturau zuruitoarea din bostan, care se deosebește numai prin materialul ei de prima

noastră jucărie de sugari, iar al treilea bătea pămîntul, într-un ritm puternic marcat, cu piciorul drept.

Era un (cîntec de sărbătoare), un cîntec grav, aproape trist, însă foarte energic, un «makanari», cum îi spun bakairii. Ehrenreich era foarte nemulțumit de monotonia neschimbată a cîntecului, a zuruitului [din două cupe de bostan] și a lovitului cu picioarele, dar în ce mă privește, trebuie să spun că tocmai această monotonie m-a impresionat și într-un anumit fel m-a prins și m-a vrăjit." [1] Mauss constată că în timp ce idealul muzical european implică o anumită monotonie ritmică, muzicile extra-europene au ritmuri variate la foarte mici intervale.

Un proverb din Togo spune: „Chiar cînd poetul moare, limba lui nu piere". Dar cum trebuie să fie cîntecul, pentru ca să dăinuiască peste veacuri? Ne-o spune Cîntecul lui Dauzi.

Obîrșia cîntecului Dauzi
Mit al neamului mandingo din Africa apuseană [2].

„A fost odată un mare viteaz, pe nume Gasire. El își ucidea toți dușmanii, le jefuia casele și își închipuia că faptele sale mărețe nu vor fi uitate niciodată.

Într-o zi, pe cînd se întorcea dintr-o cumplită bătălie, zări în iarbă o potîrniche ce cînta. Și el stătu să asculte ce se spunea în cîntec:

« Nu e sabie, oricît de puternică, încît omul care a mînuit-o să nu fie dat uitării. Trecătoare, o Gasire, sînt faptele tale războinice, căci izvorul lor e silnicia cruntă. Și eu, care cînt acest cîntec, voi fi uitată într-o bună zi, dar cîntecul meu va trăi mai departe. Mulțumesc zeilor care mi-au îngăduit să cînt cîntecul care se chiamă Dauzi! Viteji, orașe, țări — toate vor fi uitate cîndva, dar Dauzi, nu va fi uitat, acest cîntec va rămîne veșnic viu! »

Auzind acest cîntec al potîrnichii, viteazul Gasire căzu pe gînduri și începu să chibzuiască. Se duse la un bătrîn înțelept să-i ceară sfatul. Bătrînul spuse « Potîrnichea are dreptate! Trecătoare sînt faptele săvîrșite cu sabia! Viteji, orașe, țări — toate vor fi uitate cîndva, dar Dauzi nu va fi uitat, acest cîntec va rămîne veșnic viu! »

[1] K. von den Steinen, *Unter den Völkern Zentralbrasiliens*, Berlin, 1897, p. 88.
[2] După Leo Frobenius.

Cînd auzi asta, Gasire, se duse la un fierar, căci în Africa fierarii fac tot ce e de preț. Și Gasire îi spuse:

« Fă-mi o lăută, ca să pot cînta pe ea cîntecul Dauzi, căci Dauzi, cîntecul, va fi veșnic viu ».

Fierarul spuse: « Lăută îți voi face, dar n-ai să poți cînta pe ea! »

Gasire răspunse: « Fierarule, fă-mi ce-ți cer și lasă celelalte în seama mea ».

Fierarul făcu lăuta și i-o aduse lui Gasire. Acesta își trecu degetele pe strunele ei și vru să cînte. Dar lăuta nu voia să cînte. Și Gasire îi spuse fierarului:

« Ce are lăuta? De ce nu cîntă? »

Fierarul grăi: « Ți-am spus-o de la început ».

Gasire spuse: « Fă-o să cînte! »

Dar fierarul îi răspunse: « Eu mi-am făcut treaba. Celelalte te privesc ».

Atunci Gasire întrebă: « Ce să fac? »

Și fierarul îi răspunse: « Lăuta nu este decît o bucată de lemn. Ea nu poate cînta, căci n-are inimă. Tu trebuie să-i dai inimă. Lemnul trebuie să pornească la luptă pe spinarea ta. El trebuie să-ți soarbă lacrimile și suflarea. Grijile tale trebuie să fie și grijile lui, slava ta trebuie să fie și slava lui. Lemnul trebuie să înceteze a mai fi o părticică a copacului din care a fost tăiat. El trebuie să devină o parte a ursitei tale »

Atunci Gasire chemă pe cei opt feciori ai săi și le spuse:

« Astăzi plecăm cu toții la luptă. Dar ceea ce vom făptui cu paloșele noastre să nu se uite niciodată. Zăngănitul armelor noastre să rămînă viu pe veci. Eu însumi, și voi, cei opt feciori ai mei, cu toții vom trăi mai departe în cîntecul care se cheamă Dauzi ».

Porniră dar la luptă și se bătură vitejește. Gasire avea lăuta atîrnată pe spinare. Bătăile inimii sale de viteaz răsunau în lemnul lăutei și, pe drum, cînd se întoarse cu izbîndă, lăuta se îmbibă cu nădușelile trupului său ostenit.

Opt zile în șir plecă el astfel la luptă cu cei opt fii ai săi și totdeauna avea lăuta pe spinare. Dar în fiecare din cele opt zile căzu cîte unul din fiii lui. Gasire le ducea leșurile acasă și sîngele le picura pe lăută. Cînd rămase fără nici un fecior, plînse pentru prima oară în viața sa și lacrimile sale udară lăuta.

Veni noaptea și toți oamenii se duseră la culcare. Numai Gasire stătea singur lîngă focul său. Se gîndea la faptele sale vitejești și găsea că toate fuseseră zadarnice. Și iarăși plînse Gasire, părăsit de toți.

Deodată auzi o voce lîngă el. Părea să izvorască din adîncul inimii sale. Gasire ascultă. Începu să tremure, căci auzi cum cîntă lăuta. Cînta cîntecul Dauzi, care nu moare niciodată. Nu faptele sale, ci lacrimile sale dăduseră o inimă lăutei. De aceea putea să cînte.

Sînt multe veacuri de cînd Gasire a murit. Zăngănitul paloșului său a fost uitat. Dar și astăzi noi cîntăm cîntecul inimii sale, Dauzi, cîntecul ce va rămîne veșnic viu. Și cei care se vor naște după noi, îl vor cînta și ei".

Într-o altă legendă africană se arată eroismul celui care a furat de la animale instrumentul muzical dunnu.

Cum s-a ajuns la stăpînirea dunnu-ului:

„Înainte, numai la hiene găseai *dunnu*, iar oamenii nu știau ce-i bun.

Într-o bună zi, un om pe nume Siramaka, auzi un zvon de tam-tam, care i-a plăcut la ureche. De aceea s-a hotărît să pună mîna pe instrumentul care scotea asemenea sunet. Și a pornit către locul unde auzise *dunnu*-ul răsunînd și a ajuns astfel în satul hienelor.

Fiarele îl prinseră și-l legară, ca să nu le scape. Au hotărît să-l aducă jertfă *dunnu*-ului lor, care răsuna atîta de tare, încît dacă-l băteai la Bogande, puteai să-l auzi la Bamako.

Peste noapte, Siramaka a izbutit să tocească legăturile care-i țineau brațele, a pus mîna pe *dunnu* și a fugit cu el. Înainte ca hienele să-și dea seama de furt, el ajunsese în sat și bătea în *dunnu*, care îi făcuse pe mulți, prin sunetul său, să se strîngă ca să vadă ce era...

De atunci oamenii au avut mereu *dunnu*-uri și obiceiul ăsta le-a rămas."

Junod povestește o întîmplare care luminează convingerea poetului-cîntăreț negru despre autenticitatea artei.

„Într-o zi, Matharihane, un tînăr de prin împrejurimile Rikatlei, ne cîntă la harpă un fel de «berceuse», pe care o cînta totodată din gură. Deodată își plecă capul și apucă partea de sus a harpei cu buzele, avînd aerul unei reculegeri profunde.

— De ce faci așa? îl întrebarăm.

— Pentru ca ceea ce simt în suflet, să poată să treacă în harpă, ne răspunse."

Ceea ce relatează Trilles despre felul de a povesti al pigmeilor, confirmă părerea lui Mauss despre caracterul „total" al artei primitive.

„«Voi albii, îmi spunea într-o zi un negru de treabă, voi nu știți să povestiți. Cînd vorbiți, numai limba vi se mișcă.

La noi, toate se mișcă: ochii, capul brațele, mîinile, picioarele — totul!»

Și așa era" [1].

Povestirea baulè care urmează este o pildă de fantezie și originalitate; ea ilustrează cît de prețuite sînt poveștile.

De unde vin poveștile cu păianjeni

Într-o zi, pe cînd animalele mai locuiau în cer, Niamye [2] le chemă pe toate la sine, luă un bob de porumb și întrebă: „Care dintre voi ar putea să cumpere un sclav cu un bob de porumb?"

„Un sclav pentru un bob de porumb? Asta nu-i cu putință" — răspunseră animalele, unul după altul. Numai păianjenul nu se tulbură. „Dă-mi mie bobul, zise el, am să-ți aduc un sclav în schimbul lui". Luă bobul și plecă la drum.

Pe drum, văzu un țăran care muncea la cîmp. Țăranul luase găinile cu el, pentru că acasă i se puteau fura. Păianjenul se opri și aruncă bobul pe jos. Atunci veni o găină care îl înghiți.

„Ah doamne, bobușorul meu de porumb, începu să se vaite păianjenul, găina ta mi-a mîncat bobul de porumb".

„Ei, ei," mîrîi țăranul, „mare lucru un bob de porumb. Pot să-ți dau altul în schimb.

„Nu, nu, gemu păianjenul, bobul meu de porumb era fermecat, tu nu poți să mi-l înlocuiești. Trebuie să-mi dai chiar găina care l-a mîncat". Și astfel păianjenul puse mîna pe o găină grasă.

Seara, păianjenul ajunse într-alt sat. „Găina mea trebuie să o culcați cu caprele, fiindcă-i mare". Atunci gazdele o puseră în staulul caprelor, iar păianjenul se duse la culcare.

A doua zi dimineața, păianjenul se pregăti de drum. „Dați-mi găina", zise el. Caprele însă o călcaseră în picioare și o omorîseră. Gazdele voiau să-i dea o altă găină în schimb. „Nu, zise păianjenul, eu vreau găina mea. Caprele voastre mi-au omorît găina așa că trebuie să-mi dați o capră". Și astfel păianjenul căpătă o capră.

În satul următor era un berbec rău. Păianjenul își legă capra de un pom, în așa fel, încît berbecul putea s-o ajungă și să-i rupă un picior. Acum păianjenul ceru berbecul, căci

[1] RP. Trilles, *Les pygmées, op. cit.*, p. 234.
[2] Un fel de zeu suprem.

capra nu mai putea să umble. Așa că păianjenul avu un berbec pentru un bob de porumb.

Seara se rugă să fie găzduit în satul apropiat. „Îl știți pe berbecul cel rău din satul vecin, pe care l-am cumpărat," zise el gazdei. „Mai bine ar fi să nu-l puneți în staulul oilor, ar putea să vă facă pagube. Lăsați-l să doarmă cu boii".

Păianjenul se duse el însuși cu berbecul și se prefăcu că îl leagă. Îi puse însă un laț de gît și legă frînghia de un stîlp. Cînd boii văzură berbecul, se mîniară și-l loviră, iar cînd berbecul voi să fugă, funia se strînsese, așa încît, a doua zi dimineața, cînd veni păianjenul îl găsi mort. Acum păianjenul ceru un bou, un bou mare și puternic — pe care îl și căpătă.

Într-un alt sat, în care ajunse, murise un băiat.

„Nu plîngeți, zise păianjenul, vă dau un bou pe el".

Păianjenul rămase acolo pînă se întunecă, apoi luă copilul mort și îl duse în alt sat. Acolo intră într-o curte. Cînd stăpînul casei îl rugă să rămînă peste noapte la el, păianjenul mulțumi și voi să ducă repede copilul la culcare, căci, spunea el, „a și adormit".

„Bine, zise gazda, ia-l și pune-l lîngă cei patru băieți ai noștri".

„Trebuie să-ți spun că micuțul meu se poartă adesea urît", zise păianjenul.

„Nu face nimic", răspunse rîzînd gazda. Și astfel băiețelul mort fu așezat lîngă copiii care dormeau.

A doua zi dimineața, păianjenul mulțumi pentru găzduire și ceru copilul. Gazda trimise un băiat să-l aducă din casă. Băiatul scutură copilul, îl privi îndelung și cînd văzu că nu se mișcă, strigă: „Tată, tată, copilul străin e mort!"

Atunci păianjenul începu să urle, iar gazda îl întrebă: „Cum se face că a murit copilul?"

„Am auzit eu, suspină păianjenul, cum îl înjurau copiii ceilalți și cum l-au bătut, fiindcă putea. Eu n-am putut să mă trezesc de-a binelea ca să-i sar în ajutor. Acum trebuie să-mi dați în schimb un alt copil; sfătuiți-vă și vedeți pe care vreți să mi-l dați".

Părinții îl rugară pe păianjen să-i ierte, dar nu voiră să-i dea nici un copil. Cine oare își dă copiii? Atunci păianjenul se înfurie.

În vremea asta unul din băieți se luase la ceartă cu un frate. Atunci îl pîrî: „Frate-meu a făcut-o, el l-a lovit, apoi l-a omorît".

„Atunci trebuie să meargă cu păianjenul", spuseră părinții. Și așa se și întîmplă.

Cînd păianjenul sosi în cer cu un sclav, Niamye rămase fără grai.

El îl îmbie pe păianjen cu o femeie numai și numai din aur, drept răsplată. „A, nu", zise păianjenul stînjenit, care avea cu totul alte dorințe. Și trase cu ochiul în spre vasul în care zeul suprem păstra poveștile, și din care scotea cîte una, atunci cînd voia să povestească. Pe atunci, pe pămînt nu se știa de povești. Atunci sosi un servitor ceresc, luă vasul și îi spuse lui Niamye să-l ofere păianjenului.

„Dar cum o să vrea vasul ăsta, cînd lui nu-i place femeia de aur", spuse zeul suprem.

Atunci păianjenul prinse curaj și spuse: „Servitorul nu ți-ar fi propus vasul, dacă eu n-aș fi tras cu ochiul spre el" Și căpătă vasul cu basme.

Acum păianjenul era foarte, foarte fericit. De bucurie mergea ca în vis și plosc! se împiedică și căzu. Vasul cu basme se sparse în două, iar micile povești fugiră care încotro: sus în copaci, în iarbă, în tufișuri!

Atunci de durere și mînie, păianjenul plînse și strigă după ele: „Dacă voi îmi fugiți cu toatele, cel puțin de azi înainte am să apar eu în voi!" Și de atunci există povești cu păianjeni.

Artă și viziune; artă și etos comunitar

După R. P. Armstrong, arta este o expresie a viziunii despre lume, pentru că lumea artei „este mai puțin lumea obiectului, cît o expresie a lumii personale a omului; nu un ustensil, ci un act (...), o instanță a experienței întrupate, *singura* instanță a interiorității omului și a culturii, accesibilă din afară." [1]

Armstrong polemizează atît cu antropologia socială tradițională, căreia îi reproșează că nu vede (nu *percepe*) „prezența afectivă", ci doar dimensiunea socială, cît și cu estetica tradițională (de ex. Susane Langer), căreia îi obiectează că arta primitivă nu este simbolică, nu este o „iluzie". Dacă aceste delimitări ale autorului ni se par hipercritice, importantă este însă intenția lui Armstrong de a evidenția caracterul *imediat* și *tangibil* al „prezenței afective".

În sculptura africană, de pildă, „o caracteristică generală a prezenței afective este faptul că posedă putere. O mască, un tam-tam, imaginea unui strămoș (...) nu sînt simboluri

[1] R. P. Armstrong, *Wellspring, etc. op. cit.*, p. 20.

ale puterii, ci forța însăși, care poate, de pildă în cazul unor anume măști, să ucidă pe un neinițiat." [1]

Caracterul de echilibru sau simetrie în sculptura yoruba „subliniază nu *opoziția* contrariilor ca în creațiile europene, ci mai curînd simpla contiguitate a unor elemente complementare" [2]. La yoruba, expresia maturității exclude lipsa de echilibru. Echilibrul estetic devine astfel, cum formulează în mod fericit Armstrong, „o metaforă directă a energiei". Prin crearea unei sculpturi în care este exprimat echilibrul demnitatea, maturitatea — artistul yoruba contribuie la restaurarea energiei cosmice, așa cum riturile menite să aducă ploaia contribuie, în concepția primitivă, la stimularea ciclului ploaie-umiditate-fertilitate.

Dacă se poate afirma, atît despre arta primitivă, cît și despre cea abstractă, modernă, că sînt „grele", enigmatice, cerînd neapărat o tîlcuire, dacă pentru amatorul de artă asemănările sînt cele mai izbitoare, aceasta nu înseamnă că trebuie nesocotită deosebirea lor profundă.

În primul rînd avem de-a face cu două concepții deosebite despre sensul artei și menirea artistului, căci în ciuda asemănărilor aparente, artiștii contemporani au luat din arta primitivă doar *elementele formale*. De fapt, nici nu puteau fi receptate decît formal, căci artistul veacului XX nu poate să se transpună spiritual în situația artistului primitiv.

Un etnograf-estetician, pentru a ilustra plastic deosebirea esențială dintre arta primitivă și arta abstractă, folosește o imagine-definiție a lui Ortega y Gasset: „arta este o fereastră care dă spre o grădină". În pictura sau sculptura abstractă, scrie Redfield, nu există nici o grădină, ci doar o fereastră. „Dacă opera este un simbol, un fel de icoană — este una particulară, pentru artist. N-avem nimic de așteptat decît doar fereastră". În contrast cu aceasta, opera de artă primitivă „are în spatele ei o grădină, o grădină minunată și simbolizată complex. Numai că nu o puteam vedea. Și nu o putem vedea, fiindcă este o grădină pe care n-am vizitat-o niciodată" [3]. De aceea trebuie să ne ostenim să ne apropiem de lumea de înțelesuri, de acea lume spirituală care a generat opera de artă primitivă.

În al doilea rînd, arta abstractă și arta primitivă diferă în ce privește stilul lor. Prima este doar expresia propriului stil al artistului „sau caracteristicile grupului său îngust, ale

[1] Idem, p. 26.
[2] Idem, p. 36.
[3] Redfield, *op. cit.*, p. 70.

mișcării lui artistice, iar el este conștient de aceasta", în timp ce artistul primitiv, chiar cînd reprezintă un stil local, este adînc înrădăcinat în spiritul colectiv. „El este disciplinat fără să trebuie să lupte pentru această disciplină" [1].

„Printre istoricii artei și antropologi se află puțini care au văzut că stilurile artistice sînt expresii concrete ale gîndirii și simțirii, care impregnează și caracterizează întreaga cultură", adaogă Redfield.

El afirmă pe bună dreptate că acest lucru apare mai evident în arta primitivă, pentru că aici stilul variază mai puțin „și pentru că această artă este creată îndeobște nu pentru un anumit grup sau o anume clasă, ci pentru toată lumea".

Firește, nu este ușor să pătrunzi în lumea artei primitive, pentru că dacă oricine capătă în școală elemente de istorie antică și poate ajunge să situeze arta elenă în contextul societății Greciei antice, puțini sînt aceia care au curiozitatea să parcurgă cărți de etnografie. Dar oricît de modestă ar fi această informare etnografică, ea va înlesni convingerea că stilul artistic derivă din viziunea asupra lumii. Firește, acest raport nu este totdeauna stringent. Stilul de viață „apolinic" pe care l-a găsit Ruth Benedict la indienii zuñi, îl regăsim în ornamentația ceramicii lor. Dar legătura între decorația geometrică de pe sacii de piele pe care o execută indienii din preerie și stilul lor de viață (tendință războinică și experiență religioasă intensă) este foarte laxă sau greu sesizabilă.

William Fagg, unul din cei mai buni cunoscători ai artei africane, consideră că producțiile artistice, oricît ar apărea de diferite, variate, „într-un anume sens, fundamental, pot fi socotite identice: baza lor ontologică este aceeași formă a dinamismului, credința în energia imanentă, în primatul energiei asupra materiei" [2].

Armstrong ajunge la o formulare dialectică a raportului dintre formă și conținut, care relevă vitalismul („energetismul"): „Forma are nevoie de energie pentru a funcționa, în timp ce energia are nevoie de formă, pentru ca să se incarneze și să fie eficientă" [3]. Așa cum credința în strămoși semnifică garanția că energia sau puterea strămoșului se poate reincarna într-un urmaș, tot astfel sculptura sau masca poate capta energia pentru cei vii. Nu „pietate", ci un „pragmatism"

[1] Idem, p. 21.
[2] William Fagg, *Nigerian Images*, London, Lund Humphries, 1963, p. 122.
[3] Armstrong, idem, p. 29.

energetic evident este crezul sculptorului african și al celor care beneficiază de energia captată.

(De comparat concepția *pesimistă* a Indiei antice despre metempsihoză, cu vitalismul îndîrjit al credinței în „veșnica întoarcere" a energiei la primitivi.)

Sensul comunitar sau funcția socială comunitară a artei și folclorului se vădește în diferite chipuri în societățile tribale. La pigmei, deși sînt adesea nomazi și rareori se opresc într-un loc, triburile se cunosc și se frecventează, chiar la distanțe mari. „Rolul de a lega clanurile între ele revine mai ales povestitorilor" (Trilles). Asemenea trubadurilor medievali, acești povestitori călătoresc de la o pădure la alta, de la un trib la altul, fiind siguri că vor fi totdeauna bine primiți.

La africanii bantu, tineretul învață cîntece, printre care cele mai importante sînt așa-numitele „Cîntece ale legii". Această semnificativă denumire arată care este *conținutul* lor: sînt îndemnuri adresate tinerilor, pentru ca să se poarte respectuos față de oamenii cei mai stimați, față de bătrîni, precum și reguli ale îngrijirii și păzirii vitelor împotriva fiarelor sau hoților. Aceste reguli morale sînt întrețesute cu cîntece, care glorifică expedițiile de jaf împotriva altor triburi, faptele căpeteniilor etc.

Într-o poveste a indienilor warrau este evidentă reprobarea egoismului.

O ceată de indieni plecați la vînătoare, ajunge într-un loc unde se află o mulțime de provizii. Unii spun că se cuvine să se înfrupte din provizii, alții spun că nu se cuvine să te atingi de ceea ce nu-i al tău. În cele din urmă, învinge părerea majorității și toți indienii, în afară de doi dintre ei, se apucă să mănînce și să bea. Seara, cei doi se culcă mai deoparte. În timpul nopții, ei rămîn treji și văd cum duhul pădurii îi pedepsește pe toți ceilalți indieni, scoțîndu-le ochii [1].

Măștile au funcții diferite, după structura societății. Sensul lor originar este legat de nevoile vitale colective. Așa de pildă, în Africa de vest (Sudan), la populația bambara, se sculptează statui de strămoși, de gemeni, păpuși și măști; toate aceste producții prezintă un stil geometric dar sensul lor este magic-comunitar. „Masca *ntomo* prezintă o față umană de mărime naturală, împodobită adesea cu scoici și avînd deasupra de la 2 pînă la 8 coarne; cîteva exemplare poartă între coarnele lor o mică figură feminină, goală. Masca aceasta este folosită de societățile de adolescenți: *ntomo* semnifică grupul de pregătire, care reproduce ceremoniile obișnuite la frățiile de adulți și al căror scop este să dezvolte disciplina și solidaritatea" (Paulme).

[1] Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, *op. cit.*, p. 37.

În Sudan, măștile sînt antropomorfe, zoomorfe și îmbină trăsături umane cu coama unui cal, coamele unei antilope sau pielea unei bovine. Măștile celebrează sfîrșitul sezonului ploios, o vînătoare sau un pescuit colectiv, sînt purtate cu prilejul ceremoniilor de inițiere sau în cadrul riturilor funerare. Măștile sînt adesea asociate cu dans și cîntec.

Antilope stilizate se află în creștetul măștilor asociației *tyi ware* („marii cultivatori"), care fac parte, la rîndul lor, din societatea tinerilor care au fost inițiați împreună *(fla-n-kuru)*. Membrii acestei grupări muncesc împreună la cîmp, iar dansurile sînt legate de străvechi rituri agrare. Uneori măștile apără recoltele sau grădinile de hoți.

La dogoni, statuile antropomorfe sînt de obicei strămoși, reprezentați în picioare, cu brațele ridicate, cerînd ploaie. Strămoșii sînt reprezentați pe porțile hambarelor, pe broaștele ușilor. Uneori, strămoșul sau cuplul de strămoși sînt atît de stilizați, încît trupul lor se reduce la un simplu triunghi. La dogoni, măștile nu mai apar decît cu prilejul înmormîntării bărbaților sau al sfîrșitului perioadei de doliu; dogonii nu folosesc măștile cu prilejul muncilor agricole. Un mit dogon care vrea să explice originea măștilor, arată că odinioară, oamenii bătrîni nu mureau, ci se prefăceau în șerpi sau duhuri. Ei pătrundeau astfel într-o lume nouă, în care se vorbea o limbă necunoscută. Fiind surprins în timp ce-și îndeplinea metamorfoza, un bătrîn i-a certat pe oameni în limba necunoscută, călcînd astfel un tabu, ceea ce i-a atras moartea. Atunci a fost sculptată cea dintîi mască — „mama măștilor" — înfățișîndu-l pe șarpe, sub a cărui înfățișare bătrînul urma să-și păstreze nemurirea. Scopul făuririi primei măști a fost de a-l potoli și îndupleca pe bătrîn — motiv tipic al atitudinii față de strămoși.

Despre sculpturile dogone, Griaule și școala lui au susținut că sînt pe de-a-ntregul de inspirație religioasă. Dar Paulme observă că „măștile reprezintă tipuri sociale ca bătrînul, bătrîna, vînătorul, vrăjitorul, cizmarul, fata, hoțul; animale (maimuța neagră, maimuța albă, crocodilul, numeroase specii de antilope, hiena, iepurele, leul) și duhur. Spectacolul are loc în piața satului, unde fiece tip de mască își are dansul său particular".

La mossi, măștile numite *wando* aparțin asociației de tineri ai satului; cu ajutorul măștilor se celebrează înmormîntările bătrînilor; măștile apără arborii fructiferi.

Măștile ibo (în sudul Nigeriei) sînt remarcabile prin puterea de expresie dramatică, realizată prin motive, forme, culori. Nici unul din elemente nu se mărginește să fie decorativ; artistul taie în blocul pe care îl lucrează forme animale și umane, simplificate pînă la abstracție.

La ibo, ca și la alte triburi sau grupuri, apare complexul măști—rituri funerare — rituri agrare. Ibo acordă mare importanță ceremoniilor funerare, pentru ca morții să nu fie supărați pe cei rămași în viață. Societatea *mayo* are menirea de a-i incarna pe morți. Măștile îi reprezintă pe morții care vin să anunțe că au sosit cu bine pe lumea cealaltă. De aceea masca reprezintă un cap de mort — orbitele goale, fața descărnată pictată în alb, gura vopsită cu roșu, vocea denaturată cu ajutorul unei pîlnii. Măștile străbat satul și se opresc pe la case, unde li se oferă daruri. O altă asociație, *okulele*, are menirea să reprezinte duhurile apelor, de aceea masca reprezintă un pește stilizat. Okulele asigură fecunditatea, fertilitatea, copii și hrană.

La ibibio, în provinciile Calabar și Iweri, măștile și statuile îi reprezintă pe strămoșii și duhurile protectoare. Societatea lor secretă *ekpo* are însă un caracter alienant foarte străveziu: numai membrii asociației au dreptul să recolteze nucile de palmier, principala bogăție a țării. Ekpo se înfățișează ca o asociație, care veghează asupra prosperității comunității. Măștile ekpo apar de două ori pe an, cu prilejul semănatului și cu prilejul culesului ignamilor. Măștile mai intervin și cu ocazia înmormîntării șefilor sau pentru a pedepsi diferite infracțiuni. Casa vinovatului era prădată.

Educație. Miturile cosmogonice, legendele, tradițiile semiistorice, etc., care sînt împărtășite tineretului au în primul rînd un scop educativ. „Această tradiție servește educației morale. Cosmogonia și genealogia neamului întăresc stabilitatea neclintită și necesitatea prescripțiilor etice, prin faptul că apelează la caracterul lor originar și la vechimea lor. Normele actuale sînt astfel justificate prin faptul că și strămoșii au acționat în acest chip."[1]

Nu numai literatura, dar și arta plastică, ba chiar muzica și dansul au, în cadrul societăților tribale — într-un mod specific și indirect — funcția apărării și întăririi coeziunii sociale, ca și morala, religia și gîndirea lor, concretizate în moravuri, mituri și creație profană. „Dar pentru

[1] R. Alt, *Die Erziehung auf den ältesten Stufen der Menschheit*, Berlin, 1954, p. 156.

că în numeroase locuri în Africa au apărut de mult diferențierea de avere, tensiunea între bogați și săraci, căpetenii și supuși, tendințe sociale diferite, etc., în acest caz, folclorul este, firește, de partea colectivității, exprimă în principal tradițiile ei comunitare și capătă o funcție de apărare a intereselor colective împotriva bogaților, căpeteniilor, regilor și oamenilor lor".

După cum arătam cu alt prilej, proverbul, uneori citat, dar mai niciodată valorificat în literatura etnografică, este o pildă vie nu numai a măiestriei mînuirii limbii, adesea a metaforei, dar și un exemplu pregnant de reflecție concentrată și lucidă asupra omului, asupra dificultăților și complicațiilor vieții sociale. În acest sens, proverbul este antagonic mitului.

Spre deosebire de folclorul altor popoare, aflate pe o treaptă de dezvoltare socială similară, proverbul *caracterizează* folclorul african, în primul rînd cel provenit din Africa apuseană. La indienii din America, de pildă, proverbul și ghicitoarea lipsesc (R. Lowie). Popoarele din Africa apuseană au cunoscut istoria poate cea mai frămîntată din întregul continent: migrațiuni, lupte, întemeieri de state, cotropirea colonialistă, iar în zilele noastre, lupta pentru eliberare și făurirea noilor state independente. Diferențierea acută în bogați și săraci a pus pe numeroase proverbe pecetea opoziției și conflictelor sociale. Iar cînd marca acestei opoziții lipsește, întîlnim, o frapantă luciditate, adesea trasă dintr-o experiență a apărării și dîrzeniei.

Proverbe și zicători africane

„Puiul de leopard nu trebuie să-nvețe să alerge". (Fiul bogatului nu trebuie să muncească pentru ca să trăiască, el moștenește totul de-a gata, ca puiul de leopard agilitatea.)

„Nu rîzi numai de maimuța din cușcă, ci și de cel care o poartă". (Cine umblă cu poșta să nu se mire dacă se rîde și de el.)

„Puiul de crocodil nu plînge cînd cade în apă".

„Pasărea care trăiește pe bivol, nu-i vrea moartea, ci vrea ca el să trăiască, pentru ca să-i poată mînca parazitul"

„Tai urechile *unei* capre și turma întreagă e mînjită cu sînge". (Solidaritatea).

„Capra se bucură de gardul rupt — hoțul de prilejul de furt".

„Caprei nu-i pasă de cearta oilor". (Nu te băga!).

„Bobul de porumb nu capătă dreptate în țara găinilor".

„Cine stă să aleagă tîrnăcopul nu-i un plugar. (Omul vrednic).

„Nici un milostiv nu te însoțește în groapă".

„Cine n-a cunoscut suferința, încă nu-i bărbat".

„Bogatul nu poate cumpăra viața de la moarte".

„Mainuța fură, fiindcă nu muncește".

„Niciun oraș frumos nu-i frumos ca patria".

„O haină cerșită nu astîmpără pofta".

„Pentru boala dragostei, nu-i leac".

„Dacă poți mînca frumusețea, fierbe-o și mănîncă-o".

Proverbele nu sînt numai formularea experienței de viață, concentrată în maxime care îl învață pe individ să se apere, să nu se lase înșelat de aparențe etc. Ele îndeamnă și la măsură, probitate, omenie. Iar multe din povestirile africane au drept tîlc păstrarea coeziunii și a bunelor raporturi dintre oameni, mai ales pe calea satirei: lacomul, fudulul, mincinosul etc. chiar dacă nu sînt „primejdioși", irită totuși simțul valoric al grupului.

„Adevărul", de fapt dreptatea — apare adesea ca temă în folclorul african. Cît de ascuns și greu de aflat poate fi adevărul, cînd el este de fapt atît de lesne de recunoscut, ne-o spune o povestire baulè.

Păianjenul și adevărul

„Într-o zi, păianjenul luă un vas, spuse la gura lui cuvîntul «Adevăr», își puse vasul în spate și plecă la drum. El socotea că acum are adevărul în spate și o să știe întotdeauna adevărul.

Pe drum, dădu de o apă și văzu în ea banane. Se cufundă înăuntru, dar nu găsi nimic. Cînd se urcă pe mal, văzu iarăși bananele; cînd se cufundă, iarăși nu găsi nimic — și așa mai departe, pînă cînd obosi de moarte.

În sfîrșit, veni o femeie, căreia păianjenul i se plînse de necazul lui. Femeia zise: «Dă vasul jos, dacă vrei să vezi în sus!». Atunci își dete seama păianjenul unde atîrnau bananele și le culese. Mînios că tocmai vasul în care pusese adevărul, îi ascunsese adevărul, îl sparse de o piatră. Dar animalele și oamenii stăteau împrejurul lui și rîdeau de el".

Dacă în folclorul african întîlnim adesea constatarea și comentariul amar asupra deosebirii de avere și putere, a opoziției între bogăție și sărăcie, între puternici și slabi, cu unele accente pesimiste („Puterea e mai tare ca dreptatea") proverbele și zicătorile despre adevăr și minciună echilibrează optimist aceste accente.

„Toate adevărurile sînt asemenea, ca și petele bibilicii" (Adevărul este unul singur). „Adevărul iese întotdeauna la lumina zilei". „Gîndul lasă-n urma lui și calul cel mai iute, dar nu poate risipi îndoiala" (Oricît de repede ar merge gîndul, el nu poate da naștere decît la bănuieli și supoziții; de adevăr trebuie să te convingi). „Dacă stai la îndoială, dacă lucrurile sînt încurcate, dacă nu poți desluși adevărul de minciună, adastă timpul, el nu lasă nimic să-i scape". „Mîinile găsesc ceea ce-i în strachină" (În cele din urmă se află adevărul).

După cum se vede, în aceste proverbe respiră o nestrămutată convingere în triumful adevărului. Dar triumful adevărului nu înseamnă altceva decît triumful binelui asupra răului: valoarea teoretică a adevărului este indestructibil pătrunsă de optimism moral. Adevărul se identifică cu adevărul vieții — cine crede în viață, crede și în adevăr — și invers. Adevărul înseamnă o imanentă justiție, de neînlăturat, de neocolit: „Oricît de departe s-ar da bătălia, tot se va cunoaște sfîrșitul ei". „Tot ce se petrece la deal, se știe în vale; e mai bine să te porți cum trebuie". „Lucrul putred tot o să pută". „Chiar dacă minciuna pleacă de dimineață, iar adevărul de abia seara, el tot o să ajungă minciuna". „Minciuna îmbătrînește repede, dar n-are zile multe". „Minciuna e ca o dîră de cenușe... pe care o împrăștie vîntul".

Povestirea baulè care urmează, ilustrează, ca și proverbele citate, convingerea optimistă că în fața adevărului trebuie să dea îndărăt și cel care se bizuie pe forță.

Cum i-a spus capra hienei adevărul.

„În două sate, care nu erau prea departe unul de altul, trăiau hiena și capra. Hiena avea o prietenă bună și dragă în satul caprei, iar capra o prietenă în satul hienei. Cum hienei îi plăcea să mănînce capre, capra se ferea cu grijă să nu se afle în calea hienei, pe drumul dintre cele două sate; ea aștepta cu răbdare pînă ce hiena ajungea la prietena ei și numai după aceea se strecura să plece.

Într-o zi însă, cînd capra crezu că hiena a și sosit, plecă la drum — și dădu peste dușmanul ei. Hiena o opri pe capră și îi porunci: «Azi trebuie să-mi spui adevărul!»

„Ce fel de adevăr?», întrebă capra cu frică și totodată uimită de asemenea cerință.

„Adevărul. Dacă nu mi-l spui pe dată, te mănînc într-o clipită!»

«Jupîneasă hienă», se rugă capra tremurînd, «eu sînt doar totdeauna aici, pentru tine. N-ai de ce să te grăbești. Mai curînd sau mai tîrziu ai să mă mănînci, n-am ce să fac».

«Vreau adevărul, adevărul!», zbieră amenințător hiena.

«Adevărul este că vrei să mă mănînci, fiindcă azi n-ai mîncat bine de dimineață».

Atunci hiena o lăsă pe capră să plece, căci îi spuse adevărul"[1].

Dacă folclorul primitiv ne transportă adesea într-o lume arhaică și frustă, tot atît de frecvent ne frapează prin subtilitate și finețe intelectuale. Africanilor ba-ronga, de pildă, „le place să-și exprime ideile într-o formă nobilă. Sub expresii aparent nevinovate, se ascund aluzii extrem de ingenioase, atît de delicate, încît deabia le putem ghici. În limba ronga, acest procedeu literar — pe care îl regăsim pretutindeni — se cheamă *ku pemba*. Ei se desfată cu aceste exerciții de acrobație intelectuală"[2].

Dar și mai important este faptul, că genuri pur profane ca proverbul și ghicitoarea, sînt nemijlocit legate de experiența vieții; semnificînd o remarcabilă luciditate, ele se află pe primul plan. Trilles distinge patru feluri de ghicitori la pigmei: 1) ghicitori-proverbe; 2) povești-enigme; 3) ghicitori propriu-zise; 4) jocuri de cuvinte.

Primul fel de ghicitori, foarte greu de dezlegat, este acela în care povestitorul istorisește o scurtă fabulă, o întîmplare,

[1] H. Himmelheber, *Aura-poku*, Eisenach, 1954, p. 104.
[2] A. Junod, *Les Ba-Ronga*, *op. cit.*, p. 252.

sau enunță o sentință, iar interlocutorul *trebuie să-i răspundă printr-un proverb bine potrivit*. De pildă:

1. Un pescar a plecat cu o barcă putredă și s-a înecat.	1. Răspuns: Tigrul pune o cursă și-și prinde piciorul (adică: trebuie să te gîndești la toate sau: numai proștii se lasă duși).
2. Un elefant căzuse în cursă. Furnicile făcură să cadă pămînt și elefantul putu să scape.	2. Răspuns: De multe ori ai nevoie și de unul mai mic ca tine.
3. Suflă vîntul, se lovește trestia, crezi că-i furtună.	3. Răspuns: Țipetele femeii n-au importanță. Sau: mult zgomot pentru nimic.

Poveștile-ghicitori sînt o pildă de inventivitate și fantezie; ele sînt însoțite de cîntece, menite să țină trează atenția ascultătorilor.

A. van Gennep a recunoscut fără înconjur rădăcinile Necesității în creația populară. Împotriva tendințelor autonomizante și estetizante, van Gennep a arătat că literatura populară nu poate fi judecată și înțeleasă „în sine", deoarece „nu se poate disocia în chip arbitrar activitatea literară de celelalte activități: politică, economică, religioasă, juridică"[1]. Folcloristul francez nu s-a preocupat de mecanismul determinării tematicii și stilului creației populare. Dar el a sesizat destul de clar faptul că „simpla cercetare empirică a folclorului este insuficientă", că creația literară a societăților arhaice sau tradiționale nu poate fi lămurită fără ajutorul etnografiei și al sociologiei în general. La sfîrșitul primul deceniu al veacului XX, Gennep își dădea seama că și în artă există „o legătură intimă, primordială și constantă între viața materială și socială a populațiilor din evul mediu și producția lor literară: legende, «chansons de geste», epopei, etc"[2].

Referindu-se la literatura primitivă, Gennep arată că recitarea miturilor și legendelor sacre face parte din anumite ceremonii, recitarea fiind considerată absolut necesară pentru influențarea vînătorii, recoltelor, etc. Povestirea fabulelor, poveștilor etc. este necesară sau destinderii și odihnii sau stimulării energiei în timpul marșurilor în pustiu, pă-

[1] A. van Gennep, *La formation des légendes*, *op. cit.*, p. 14.
[2] Idem, p. 14—15.

duri etc. sau pregătiri pentru o acțiune (bătălie, vînătoare). „Aceasta este valabil mai ales pentru povestirile ritmate, atît în proză cît și în versuri"[1].

Într-o formulare sintetică, Gennep scria că „victoria importantă a etnografiei și folclorului în domeniul literar din ultimii ani a constat în evidențierea acestui fapt: producția literară numită populară este o activitate utilă, necesară menținerii și funcționării organizației sociale, ca urmare a legăturii cu alte activități, de ordin material. Mai ales la începuturile ei, ea este un element organic, iar nu cum se credea, o activitate estetică superfluă, de lux. Această valoare utilitară, după cum se va vedea, este foartei zbitoare în mituri și legende; ea caracterizează de asemeni și povestirea morală (...). Dintre toți oamenii, semi-civilizații sînt oameni morali în chipul cel mai profund, în sensul că nu socotesc indiferente, din punct de vedere moral, nici măcar fenomenele naturale"[2].

Ultima afirmație nu este cîtuși de puțin un paradox, ci o intuiție prețioasă, care se cere numai explicată, adîncită. Primitivul este mai „moral", în sensul că întreaga lui creație este pătrunsă de viziunea arhaică despre lume, adică de etica primitivă, în dublul ei aspect, laic și mistic. Firește, în istoria culturii, creația literară, artistică sau filosofică este întotdeauna pătrunsă de interesele și valorile sociale, economice, politice și etice.

Fie că este vorba de o comunitate tribală sau de o comunitate sătească, „cultura populară poate fi privită ca un întreg cu însușiri specifice, după condițiile ce au prezidat la nașterea și dezvoltarea colectivității"[3]. Elementele culturii populare sînt părți raportate cu necesitate la un întreg organic; atît elementele cît și întregul culturii populare au funcții determinate de condițiile de existență ale unei comunități.

Însemnătatea etnologiei sau mai concret: a studiului culturii primitive pentru teoria culturii constă, în primul rînd, în faptul că ne evidențiază *sensul existențial al culturii*. După cum a arătat etnologia contemporană, cunoașterea vieții sociale a celor mai fruste populații ne arată pe viu *saltul* de la biologic la cultural. Etnologii anglo-saxoni au dezbătut pe larg această importantă problemă sub formula „nature-nurture". Specialiștii în preistorie au ajuns,

[1] Idem, p. 15—16.
[2] Ion Chelcea, *Obicei, comunitate (sătească), cultură populară*, Sibiu, 1938, p. 14.

în domeniul lor, la concluzii paralele: prin făurirea uneltelor, dar și a artei, a simbolurilor etc. s-a marcat trecerea de la hominid la om. Acestei treceri Malinowski i-a dat o formulare fericită. Comparînd instinctele animale cu cutumele, cooperarea umană, instituțiile sociale etc. ale primitivilor, Malinowski scria: „Scopul conduitei pe care o impune cultura ființelor umane este același pe care îl impun instinctele înnăscute speciilor animale..."[1]. Urmărind cu atenție viața primitivilor în întregul manifestărilor ei, etnologul sesizează legătura vie dintre mit, artă, folclor, cutume, magie, religie deoparte și existența unei societăți sau caracterul existențial al culturii primitive. Nu este vorba de a contesta sau de a obnubila specificul valorilor estetice, teoretice, morale, tehnice sau educative, pe care le-au realizat societățile primitive, ci de a înțelege faptul că ele sînt simultan înrădăcinate în necesitățile lor vitale. „Toate cutumele, ideile și obligațiile sociale pe care le impune cultura omului sînt în mod evident legate de valoarea pe care o înfățișează pentru familie, de utilitatea lor pentru specie"[2]. de îndată ce puii nu mai au nevoie de părinți. În capitolul final al cărții sale despre *Cîntecul și poezia la popoarele primitive*, Maurice Bowra arată, după analiza a numeroase creații primitive, ceea ce am numit în cursul lucrării de față caracterul lor existențial: „Cînd omul încearcă să-și dea seama de locul pe care îl ocupă în lume, el este împins la aceasta de o curiozitate amestecată cu frică, exaltare sau speranță, iar cîntecul este chipul în care își formulează concluziile. Prin cîntec, imaginile și emoțiile care îl frămîntă capătă o formă mai netă și mai coerentă, iar capacitatea de a le expune prin cîntec îl ajută să se simtă mai puțin prost în situația lui precară". Cîntecul îi permite să vadă mai clar în sine însuși și să ia o atitudine care îi dă un sentiment de certitudine, de liberare și de putere. „Firește, nu toate cîntecele aduc mîngîiere și întărire (...), dar cele mai multe ajută la diminuarea neliniștii și a gîndurilor tulburătoare care îl obsedează"[3].

Cîntecele și poeziile popoarelor primitive ne înfățișează o largă gamă a sentimentelor personale: iubirea, prietenia, dragostea pentru copii, jalea pentru cei dispăruți, slăvirea eroilor sau a strămoșilor etc. Dar E. von Sydow, care a

[1] B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Payot, Paris, 1967, p. 211.
[2] Idem, p. 210.
[3] C. M. Bowra, *Chant et poésie des peuples primitifs*, Payot, Paris, 1966, p. 281.

alcătuit o prețioasă antologie a liricii primitive, arată că izvoarele sufletești ale poeziei nu le aflăm în sentimentele personale. „Tăria liricii primitive se află (...) de cealaltă parte, [partea] opusă: expresia dorințelor *generale*"[1]. Ceea ce nu-i împiedică pe poeți să-și afirme cu tărie personalitatea și „dreptul de autor".

După cum am încercat să arătăm, literatura etnologică mai nouă respinge teoria despre caracterul absolut, înnăbușitor, al conștiinței colective, relevînd numeroasele chipuri de manifestare a individului, a drepturilor și libertății lui.

Walter Nippold, care a scris o carte pe acestă temă, a evidențiat varietatea manifestărilor individualității: prin aptitudini și capacități, prin alegerea soției, prin nume și porecle, prin autoritate și proprietate, prin tatuaj și podoabe, prin libertatea de a realiza sau nu normele tribale. Dar aceste manifestări ale personalității sînt acceptate și chiar valorizate pe fundalul raporturilor comunitare.

În societățile tribale, mai mult sau mai puțin evoluate, creația orală are în primul rînd funcția păstrării, apărării și întăririi coeziunii comunității, a reamintirii, prin mit, povestire, cîntec, proverb sau fabulă, a necesității și valorii etosului comunitar. „În Africa (...) cea mai mare parte a povestirilor tradiționale servesc la întărirea solidarității și continuității grupului"[2].

Dansul, muzica, creația orală, și mai puțin direct, și artele plastice, au, ca și morala, dreptul și gîndirea, funcția apărării spiritului sau etosului comunitar, chiar și în Africa, unde diferențierea de avere, tensiunile sociale, apariția unor forme statale etc. au mers cel mai departe. Dar persistența acestei voințe comunitare n-a împiedicat, ci a stimulat respectul pentru om. Respingerea fermă, mai ales pe calea satirei, a tuturor manifestărilor de egoism, înșelăciune, minciună, ipocrizie, lașitate, rea credință etc. ne arată că în creația orală a societăților tribale există latent un *model* uman. Rîsul conștient, dezvoltarea formelor de critică a tot ceea ce alterează acest ideal, care este simultan individual și comunitar, ne dezvăluie *o atitudine activă* față de viața socială, față de om, care este opusă pasivității și care n-are nimic magic-religios. Întreaga dezbatere asupra omului,

[1] E. von Sydow, *Dichtungen der Naturvölker*, Phaidon, Zürich, 1954, p. 264.
[2] Wilfred Whiteley, *Le concept de prose littéraire africaine* („Diogène", 27/1962).

asupra relațiilor umane, asupra originii civilizației — se petrece pe planul laic și la nivelul conștiinței. Chiar în arta plastică, în care s-ar părea că energetismul sau vitalismul pe care l-am relevat ca trăsătură esențială s-ar putea exprima nemijlocit, conștiința intervine. „Arta africană este o artă conștientă, intelectuală chiar, fiind opusă acelui delir instinctiv, acelei creații imediate, acelui primitivism isteric, pe care au crezut că l-au descoperit în ea Vlaminck și expresioniștii germani"[1].

În capitolele în care am încercat să suprindem aspecte revelatoare ale viziunii despre lume n-am ocolit nici magia, nici zeitatea supremă, nici mitul, pentru că ele sînt forme de manifestare care au o pondere egală cu dualismul axiologic, cu crearea figurii eroului civilizator-salvator, cu rîsul și spiritul critic, cu rolul pe care îl joacă tehnica și sfera profanului în viața și cultura societăților tribale. Ceea ce am încercat să urmărim nu a fost o ilustrare a dicotomiei sacru-profan („care sferă este preponderentă"?), ci chipul în care, atît în sfera vieții sociale, în instituții, cutume, mit sau fabulă, cît și în riturile magice sau în creațiile satirice—regăsim aceeași problematică umană, aceeași tensiune a afirmării și păstrării existenței comunitare, același patos existențial, din care au răsărit valorile culturii primitive.

[1] Jean Laude, *Les arts de l'Afrique noire*, Librairie générale française, Paris, 1966, p. 142.

BIBLIOGRAFIE

Adam, L., *L'Art primitif*, Paris, 1959.
Adam, L., Trimborn, H., *Lehrbuch für Völkerkunde*, Stuttgart, 1958.
African System Thought. London, 1966.
Alt, R., *Die Erziehung auf den ältesten Stufen der Menschheit*, Berlin, 1954.
L'Anthropologie, science des sociétés primitives?, Paris, 1970.
Anthropologie religieuse. Les dieux et les rites (J. Middleton ed.), Paris, 1974.
Auboin, G., *Technique et psychologie du comique*, Marseille, 1948.
Armstrong, R. P., *Wellspring. On the Myth and Source of Culture*, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London, 1975.
Aspects de la culture noire, Paris, 1958.
Balandier, G., *Sociologie et ethnologie* (în *Traité de Sociologie*, I., Paris, 1958, sub red. lui G. Gurvitch).
Balandier, G., *Anthropologie politique*, Paris, 1967.
Balandier, G., *Anthropo-logiques*, Paris, 1974.
Banton, M., *Sociologie des relations raciales*, Paris, 1971.
Banton, M. (ed.), *The Relevance of Models for the Anthropology*, London, 1973.
Banton, M., *Political Systems and the Distribution of Power*, London, 1969.
Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit im afrikanischen Mythos*, Berlin, 1936.
Baumann, H. et Westermann, D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1957.
Béart, Ch., *Jeux et jouets de l'Ouest africain*, Dakar, 1955.
Benedict, R., *Patterns of Culture*, Boston, 1961.
Bergson, H., *Le rire*, Paris, 1927.
Bergounioux, F. M. et Goetz, J., *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Paris, 1958.
Birket-Smith, K., *Histoire de la civilisation*, Paris, 1955.
Birket-Smith, K., *Mœurs et coutumes des eskimo*, Paris, 1954.

Blaga, L., *Trilogia culturii*, Bucureşti, 1946.
Boas, Fr., *The Mind of Primitive Man*, New York, 1911.
Boas, Fr., *Primitive Art*, New York, 1951.
Bowra, C. M., *Chant et poésie des peuples primitifs*, Paris, 1966.
Büchner, K., *Arbeit und Rythmus*, 3-te Auflage, Leipzig, 1902.
Bühler, Barrow, Mountford, *Ozeanien und Australien. Die Kunst der Südsee*, Baden-Baden, 1961.
Burland, C. A., *Myths of Life and Death*, New York, 1974.
Caillois, R., *Les jeux et les hommes*, Paris, 1958.
Caillois, R., *Instinct et société*, Paris, 1964.
Cantoni, R., *Il pensiero dei primitivi*, Milano, 1963.
Cassirer, E., *Das mythische Denken*, Berlin, 1925.
Cazeneuve, J., *La mentalité archaïque*, Paris, 1961.
Cazeneuve, J., *L'ethnologie*, Paris, 1967.
Cazeneuve, J., *La sociologie de Marcel Mauss*, Paris, 1968.
Cresswel, R. (ed.), *Éléments d'ethnologie*, 2 vol., Paris, 1970.
Davidson, B., *Redescoperirea Africii vechi*, Bucureşti, 1964.
Deschamps, H., *Les religions de l'Afrique*, Paris, 1960.
Deursen, A. van, *Der Heilbringer*, Groningen, 1931.
Diamand, S. (ed.), *Primitive Views of the World*, New York, 1964.
Duchemin, J., *Prométhée*, Paris, 1974.
Durkheim, E., *De la division du travail social*, Paris, 1922.
Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1937.
Eliade, M., *Aspects du mythe*, Paris, 1963.
Eliade, M., *La nostalgie des origines*, Paris, 1971.
Eranos-Jahrbücher, 1949, Zürich, 1950.
Ethnologie régionale, I. (red. J. Poirier), *Afrique. Océanie*, Paris, 1972.
Etnologia continentelor 3 vol., (sub red. lui Tolstov, S. P., Levin, M. G., Cebocsorov, N. N.), Bucureşti, 1959.
Entstehung (Die) der Klassengesellschaften (hrsg. Klaus Eder), Frankfurt, 1973.
Evans-Pritchard, E., *Social Anthropology*, New York, 1951.
Evans-Pritchard, E., *La femme dans les sociétés primitives*, Paris, 1966.
Evans-Pritchard, E., *Primitive Religionen*, Frankfurt, 1968.
Eyot, Y., *Genèse des phénomènes esthétiques*, Paris, 1978.
Faublée, J., *Recits Bara*, Paris, 1947.
Félice, Ph. de, *L'enchantement des danses*, Paris, 1957.
Ferrand, G., *Contes populaire malgaches*, Paris, 1893.
Fischer, E., *Necesitatea artei*, Bucureşti, 1968.
Fraser, D., *Arte primitivo*, Mexico, 1962.
Frazer, J., *Les dieux du ciel*, Paris, 1932.
Frazer, J., *Les mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931.
Frazer, J., *Le roi magicien dans la société primitive*, 2 vol., Paris, 1935.
Frobenius, L., *Erlebte Erdteile*, Bd. I — VII, Frankfurt, 1921—1924.
Frobenius, L., *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich, 1933.

Geertz, C., *Interpretations of Culture*, New York, 1975.
Gennep, A. van, *La formation des légendes*, Paris, 1910.
Gluckman, M., *Politics, Law and Rituals*, Oxford, 1965.
Godelier, M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, 1973.
Guiart, J., *Océanie*, Paris, 1963.
Guiart, J., *Les religions de l'Océanie*, Paris, 1965.
Gulian, C. I., *Despre cultura spirituală a popoarelor africane*, București 1964.
Gulian, C. I., *Omul în folclorul african*, București, 1967.
Gulian, C.I., *Originile umanismului și ale culturii*, București, 1967.
Gulian, C.I., *Mit și cultură*, București, 1968.
Hallowel, A. I., *Culture and Experience*, Philadelphia, 1967.
Hardy, J., *L'art nègre*, Paris, 1927.
Harris, M., *The Rise of Anthropological Theorie*, London, 1968.
Hartmann, N., *Estetica*, București, 1974.
Hauser, A., *Philosophie der Kunstgeschichte*, München, 1957.
Herscovits, M. I., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, 1952.
Himmelheber, H., *Negerkünstler*, Stuttgart, 1935.
Himmelheber, H., *Aura-Poku*, Eisenach, 1951.
Histoire des idéologies (ed. Fr. Châtelet,) 3 vol., Paris, 1978.
Histoire des littératures, I., Pléiade, Paris, 1956.
Hoebel, E. A., *The Law of Primitive Man*, Massachusets, 1964.
Hoebel, E. A., Frost, E., *Social and cultural Anthropology*, New York, 1976.
Holas, B., *Les cultures materielles de la Cote d'Ivoire*, Paris, 1960.
James, E. O., *Mythes et rites dans le proche Orient ancien*, Paris, 1960.
Jensen, Ad., *Hainuwele*, Frankfurt, 1959.
Jensen, Ad., *Mythos und Kultus der Naturvölker*, Wiesbaden, 1951.
Jensen, Ad., *Die getötete Gottheit*, Stuttgart, 1966.
Jung, G., Kereny, K., *Introduction à la mythologie*, Paris, 1960.
Kardiner, A. et Preble, L., *Introduction a l'Ethnologie*, Paris, 1966.
Kluckhohn, C., *Culture and Behaviour*, New York, 1962.
Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena, 1921.
Koppers, W., *Der älteste Mensch und seine Religion* (în *Christus und die Religionen der Erde*, I), Freiburg, 1961.
Kosven, O., *Istoria culturii primitive*, București, 1959.
Krappe, H., *Le genèse des mythes*, Paris, 1952.
Krause, A., *The Tlingit Indians*, Seattle, 1956.
Krickeberg, W., *Indianermärchen aus Nordamerika*, Jena, 1924.
Krickeberg, W., Trimborn, H., Zerries, I., Müller, W., *Les religions amerindiennes*, Paris, 1968.
Kunst von Benin, Prag, 1960.
Lanternari, V., *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, 1962.

Laude, J., *Les arts de l'Afrique noire*, Paris, 1966.
Leach, E., *Critique de l'Anthropologie*, Paris, 1968.
Leeuw, G. van der, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940.
Leeuw, G. van der, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955.
Leroi-Gourhan, A., *Milieu et technique*, Paris, 1955.
Leroi-Gourhan, A., *Le geste et la parole*, Paris, 1964.
Leroi-Gourhan, A., *Ethnologie de l'Union française*, I și II, Paris, 1953.
Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive*, Paris, 1922.
Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive*, Paris, 1935.
Lévy-Bruhl, L., *L'expérience mystique et les symboles primitifs*, Paris, 1938.
Lévi-Strauss, Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, Paris, 1949.
Lévi-Strauss, Cl., *Anthropologie structurale*, Paris, 1958.
Lévi-Strauss, Cl., *Mythologiques*, I — IV, Paris, 1964—1971.
Lévi-Strauss, Cl., *La voie des masques*, Genève, 1974.
Leyen, Fr. von der, *Die Welt der Märchen*, I, II, Düsseldorf, 1953.
Lips, J., *Obîrșia lucrurilor*, București, 1964.
Lowie, R., *Traité de Sociologie primitive*, Paris, 1935.
Lowie, R., *Manuel d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936.
Makarius, R. et. L., *Structuralisme ou ethnologie*, Paris, 1973.
Malinowski, B., *Myth in primitive Psychology*, London, 1927.
Malinowski, B., *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, 1944.
Malinowski, B., *Sitte und Verbrechen bei den Naturvölkern*, Bern, (f.a.).
Marx, K., *Bazele criticii economiei politice*, București, 1972.
Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 3, ed. a V-a, București, 1958.
Marx, K., Engels, Fr., *Opere*, vol. 20, București, 1962.
Mauss, M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947.
Mbiti, J., *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin, 1974.
Mead, M., *Coming of Age in Samoa*, New York, 1962.
Meinhof, K., *Die Dichtung der Afrikaner*, Berlin, 1911.
Métraux, A., *Les peaux rouges de l'Amérique du Sud*, Paris, 1948.
Mountford, Ch., *Mythes et rites des aborigènes de l'Australie centrale* Paris, 1953.
Mühlmann, W., *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied, 1964.
Narr, K. J., *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart, 1968.
Oppitz, M., *Notwendige Beziehungen, Abriss einer strukturalen Anthropologie*, Frankfurt, 1975.
Paulme, D., *Les sculptures de l'Afrique noire*, Paris, 1956.
Paulme, D., *Les civilisations africaines*, Paris, 1959.
Petrescu, N., *Primitivii*, București, 1944.
Pettazzoni, R., *Miti e leggende*, 4 vol., Torino, 1948—1959.

Pettazzoni, R., *La confession des péchés*, 2 vol. Paris, 1932.
Piaget, J., *Le structuralisme*, Paris, 1966.
Piaget, J., *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, București, 1972.
Plebe, A., *La nascita del comico*, Bari, 1956.
Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.
Radin, P., *Histoire de la civilisation indienne*, Paris, 1935.
Radin, P., *La religion primitive*, Paris, 1940.
Radin, P., *Le monde de l'homme primitif*, Paris, 1962.
Redfield, R., Herscovits, M., Eckholm, J., *Aspects of primitive Art*, New York, 1959.
Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg, 1956.
Ricœur, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969.
Röhrich, L., *Märchen und Wirklichkeit*, Wiesbaden, 1956.
Sapir, E., *Anthropologie*, 2 vol., Paris, 1967.
Schmidt, W., *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931.
Seifert, J., *Sinndeutung des Mythos*, Wien, 1954.
Soyinka, W., *Myth, Literature and the African World*, Cambridge, 1976.
Steinen, K. von den, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, Berlin, 1897.
Suret-Canale, J., *L'Afrique noire*, 2 vol., Paris, 1961–1965.
Sydow, E. von, *Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit*, Berlin, 1932.
Sydow, E. von, *Dichtungen der Naturvölker*, Zürich, 1954.
Taegneus, H., *L'héros civilisateur*, Stockholm, 1950.
Tebeica, Val., *Străbătînd lumea. Călători și exploratori români de la sfîrșitul secolului XIX*, București, 1958.
Thalbitzer, W., *Légendes et chants esquimaux du Groenland*, Paris, 1929.
Thomson, St., *The Folktale*, New York, 1947.
Thurnwald, R., *Die menschliche Gesellschaft*, I, Berlin, 1931.
Thurnwald, R., *L'esprit humain*, Paris, 1953.
Tischner, H., *Kulturen der Südsee*, Hamburg, 1958.
Vries, Jan de, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg – München, 1961.
Vlăduțiu, J., *Polinezienii*, București, 1966.
Vlăduțiu, J., *Etnografia*, București, 1980.
Vulcănescu, R., *Etnografia, știința culturii populare*, București, 1966.
Vulcănescu, R., *Dicționar de etnologie*, București, 1979.
Vulcănescu, R. (coordonator), *Introducere în etnologie*, București, 1980.
Westermarck, E., *L'origine et le développement des idées morales*, I, II, Paris, 1928–1929.
Woelfel, J., Behn, Fr., *L'art préhistorique*, Paris (f.a.).